香港浸會大學
HONG KONG BAPTIST UNIVERSITY

Gudstrons Uppkomst : Studier / af Nathan Söderblom.

Source: *Hong Kong Baptist University*

Contributed by: Söderblom, Nathan,; 1866-1931; author.

Stable URL: https://www.jstor.org/stable/community.35085500

Licenses: Creative Commons: Attribution-NonCommercial

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

This item is being shared by an institution as part of a Community Collection.
For terms of use, please refer to our Terms & Conditions at https://about.jstor.org/terms/#whats-in-jstor

Hong Kong Baptist University is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Hong Kong Baptist University*

JSTOR

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

000749

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

艾香德

TAO FONG SHAN LIBRARY
道風山基督教叢林圖書館

DR. AND MRS. K. L. REICHELT'S DONATION
艾香德博士及夫人敬贈

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Karl Ludvig Reichelt.

K. L. REICHELT MEMORIAL LIBRARY
艾香德紀念圖書館
香港新界沙田道風山

STUDIER ÖFVER

GUDSTRONS UPPKOMST

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα
τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον

Timaios.

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως
πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας

Brefvet till hebreerna.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

GUDSTRONS UPPKOMST

RC
BL
48
.S66
1914

STUDIER

AF

NATHAN SÖDERBLOM

TAO FONG SHAN LIBRARY
書館圖
道風山基督教叢林

STOCKHOLM
HUGO GEBERS FÖRLAG

華人基督宗教文獻保存計劃
TFS 16102
EIN 211937

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Nathan Söderblom.

BRICKLEY MEMORIAL LIBRARY

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

TILL

VÄNNEN EDVARD LEHMANN

I LUND

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

FÖRORD.

Hur detta arbete kommit till stånd, berättas i sista kapitlet sid. 363—368. Ingen vet besked om gudstrons uppkomst. Religionens öfvermänskliga, gudomliga ursprung är icke åtkomligt för forskningen. Och dess tidigaste uppträdande på vår jord ligger bakom de äldsta vittnesbörden. Vi voro icke med. Men i de nu lefvande s. k. primitiva folkens andliga värld gifva de senaste decenniernas efterforskningar bättre inblick än förr. De nya insikterna föranleda enligt min tanke rättelse och utfyllnad af religionsvetenskapens gängse teorier om gudstrons tidiga former och förhistoria. Jag har tagit mig före att söka spåra de primitiva begynnelser, till hvilka en gudsföreställning i egentlig mening med tillhörande dyrkan anknutit sig. Vägen har icke gått så rätlinigt och enkelt från andar och själar, som man gemenligen tror. Det finnes flera vägar. De korsa hvarandra och sammanlöpa för att åter skiljas åt. Min uppgift förde med sig, att jag uppletade de positiva momenten i den lägre hedendomen och lämnade åsido det som markerar — ofta gåtfulla — afstånd från det som för oss är mänskligt.

På grunder som anföras i förordet till Främmande Religionsurkunder har jag ej genomfört de nu vanliga — för Kinas och Japans vidkommande för öfrigt allt annat än

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

enhetliga — transskriptionssätten, utan sökt försvenska de främmande orden. Konsekvens kan därvidlag ej vinnas. Så kvarstår af talande skäl *j* i indiska, iranska och andra ord för ett ljud, som närmast skulle återges med *dj*, medan *y* betyder svenskt *j*.

Tack är jag skyldig flere än som nämnts i text eller anmärkningar. Erik Folke har med vanlig beredvillighet genomläst kap. VI och gifvit mig värdefulla vinkar. Teol. kand. Sven Linder har underkastat sig mödan att jämte mig läsa korrekturen. Han har också gjort registret.

Arbetets tryckning började i augusti i fjol.

Upsala den 18 mars 1914.

Nathan Söderblom.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

K. L. REICHEIT MEMORIAL LIBRARY
艾香德紀念圖書館
香港新界沙田道風山

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

		Sid.
KAP. I.	**De primitive och vi**	1—9
	Sammanhanget med de primitive	1
	Svårigheten att intränga i deras föreställningsvärld: språken, otillförlitliga svar 2 f., förutfattade meningar 3 f.	2
	Naturfolkens förhållande till religionens ursprungliga form	5
	Verklighetens motspänstighet	6
	Monografi och orientering	8
KAP. II.	**Animism**	10—29
	Tylor, Wundt	10
	Animatism, animism, fyra hufvudformer	11
	Själslära ej öfverallt utvecklad	12
	Den grekiska och bibliska antropologin i förenklad form är ej tillämplig på de primitive	13
	Egyptiska ka, ba, y'hw, skuggan	14
	Drömmens betydelse	19
	Durkheims kritik	21
	Animismens positiva innebörd	23
	Dess betydelse för gudstron	28
KAP. III.	**Makten**	30—108
	1. *Namn och föreställningar*	30—65
	Makten, *ham*,	30
	Melanesien: Mana (Codrington)	31
	Tabu (Meinicke)	37
	Australien: Joia, arunkulta, tjurunga, kuntanka (Strehlow)	39
	Nordamerika:	48
	Wakanda (Dorsey, Mc Gee)	50
	Orenda (Hewitt)	52
	Manitu	55

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

	Sid.
Oki	57
Afrika: oudah, hasina, eki	58
Indonesien: sumangat, tendi	61
Fjornnorden: hamingja, heilagr	62
2. *Makten och själen* (anden)	65—84
1) Är (eller har) hvarje själ "makt"?	67—80
Yaka hos Weddafolket 68, sanctus 69.	
"Makt" tillhör ej blott vissa varelser utan äfven vissa tillstånd, religiöst betonade moment	70
Ej alltid kunna själen och makten skiljas åt	71
Men i andra fall är skillnaden tydlig	72
Ofta brukas olika namn för den själskraft, makt, som går igen hos efterkommande och ingår i nya existenser, och den efter döden fritt fortlefvande själen	72
Nkisi, fetisj (Laman, Hammar, Dennett)	74
Nefesj i G. T.	77
Psyche, thymos	78
Inskränkningen i de dödas makt	80
2) Är all makt själ (ande) eller hos en själ(ande)?	80—84
Ja, i regel, men icke alltid 81, 83.	
3. *Makten och urfadern*	84—90
Cuokj	84
Ngai, Mulungu, Tilo	85
Urfadern ofta förklaring till döden,	86
äfven Nzambi	88
Brahma — brahman	89
4. *Manaföreställningens ursprung*	91—102
Det i ögonen fallande, ovanliga, utomordentliga.	91
Sjin 92 f., ling 94, manitu 94.	
Det märkliga kräfver försiktighet	96
Medicinmannens "makt", formeln, sången	97
Mana fattas lätt alltför abstrakt, panteiserande	98
Snarlika uttryck i skolpojkslang	99
Maktidéns och animismens utmynning	101
M. Müller, O. Schrader	101
5. *Makt-föreställningens betydelse för gudstron*	102—108
1) Makten afgör hvem och hvad som skall rituellt behandlas och hyllas eller ej	102—107
Helgon- och relik-kulten	103
Brahmanens helighetskraft behärskar gudarna	106

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid.

2) Makten har direkt gifvit upphof åt gudaväsen 107—108
Frukt, rusdryck, verktyg, vapen 107
3) Makten kan bli det All-ena 108
4) Makten kan förstärka supranaturalismen . . 108

KAP. IV. **Frambringaren** . . . . . 109—175
Monoteistiskt inflytande 109
Gränsen sväfvande mellan kulturheros och frambringare 110
Australiska urfäder 110
Skillnaden mellan sagofigurer och verkliga ursprungsväsen 114
Hos Aranda och Loritja två slags urvarelser 116
1) Altjira och Tukura 116, och 2) "de eviga oskapade" 119.
Dessa senare förvandlades, gingo in i jorden eller vandrade bort 121
Men dessförinnan a) gåfvo de upphof åt djur 123 b) instiftade ceremonier och bud 123, c) gjorde i ordning människor 124 och d) uträttade andra ting 126.
Indonesiens mest primitiva: Wedda, andamanerna, Torres Strait 127
Nordamerika 128
Kiehtan 128, Manitu 129, Niscaminou 130, Areskoui 130, Stora haren 131, m. fl.
Vördnad men föga kult 132
Afrika 133
Olorun 133, Mawu 133, Nzambi 135, Mukuru 136, Nkulunkulu 137, Mulungu 137, Huwe 137, Cagn 138, Kabib 137 m. fl.
Asien-Oceanien 138
Petara 138, Debata, Lowalangi, Taaroa 139.
Allmän karaktär 140
Urfädernas lagstiftning 141
"Sysslolösa gudar", dii otiosi, ... 142
Bönerna till dem ingå ej i det sakrala systemet 144
1. *Urmonoteismen* . . . . . 145—156
Andrew Langs urmonoteism, kritik 145
Rätt mot naturförklaringen 146
W. Schmidts urmonoteism, "högsta väsen", "himmelsgud" 147

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid.

Kritik 151
1) Rätt mot naturförklaringen, 2) men godtycklig i fråga om högre och lägre 154, 3) Bäjämi är den högst utvecklade 155.

2. *Naturhypotesen* . . . . . 156—166
Urväsendena äga förbindelse med naturföreteelser, men ha ej framgått ur dem och äro ej bundna vid dem 157
Nzambi och himlen 157, Olorun och Obatala 158, Ruwa och solen 159, himlen 161, Hor's förhållande till solen och falken 162, Varuna 164.
Blandning af djur och människa hos flera urväsen är anmärkningsvärd 166

3. *Förfädershypotesen* . . . . . 166—170
Urväsendena skilja sig från andar och själar 167
"Fader" anger ej alltid släktskap 168
Mura-mura ha skapat, ej födt 169

4. *Frambringarehypotesen* . . . . . 170—175
Halffärdiga människor 170
Afsondring, emanation 171
Tillverkning, skapelse 172
Genesis, Timaios, Plotinos 172
Gemensam är karaktären af upphof till det som tarfvar förklaring, äfven till döden. 173

KAP. V. **Religion och magi** . . . . . 176—207

Animismens prioritet har försvarare 177
Manateorins " " " 177
Urväsentrons " " " 178
De tre föreställningarnes frändskap 178

1. *Religion och gudstro, religionens väsen* . . . 181—200
Viktigaste kriterium är skillnaden mellan helig 181
och profan 181
1) Åsikten om ett förreligiöst, magiskt stadium 182
Kritik, riternas religiösa karaktär 182
Riter med och riter utan praktiskt ändamål . . 185
Beledsagas af typiskt religiösa känslor 186
Samma riter utföras först utan, senare med andetro 187
Beräkning, rädsla för det oberäkneliga 188
Den primitiva religionen och kulturen 189
2) Är buddhismen religion eller icke 197

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid.

Helighet förblifver alltid ett religiöst begrepp 198
Kant 198, Modernt språkbruk 199.

2. *Magins väsen* . . . . . 200—207
Ligger ej i föreställningen om "makten" . . . 201
1) Trolldom af ond afsikt 202
2) Användning af maktens onda afart 203
3) Erkända maktutöfvare och privatpraktiker 204
4) Magi uppfattad såsom synd emot gudomen 204
Marillier om den ursprungliga förbindelsen mellan magi och religion 206

KAP. VI. **Sjang Ti** . . . . . 208—226
1) Förfadershypotesen 209
2) Naturhypotesen 211
3) Är Sjang Ti förfader och T'ien naturgud? 214
De sex *lin tsung*, kritik af Laufers tolkning 217
Dessa förklaringar göra ej tillfylles 221
Sjang Ti's likhet med "frambringarne" 252

Tillägg: **Gudsnamnet i Kinas klassiska urkunder** 227—253
I Sju King 228, i Sji King 234, i Yi King 249, i Li Ki 251.

KAP. VII. **Indiska Brahman och iranska härligheten"** 254—285
1. *Brahman* . . . . . 254—265
Brahman betyder sång och öfvermänsklig kraft 255
Haug 258, Geldner 259, Oldenberg 259, Hillebrandt 260.
"Maktens" utveckling i offerreligionen 261
" " i mystiken 262
2. *"Makten" i Avesta* . . . . . 265—285
Hvarenah hos de döda 266, hos gudarna 267, hos människor 271, kavi-härligheten 273, dess öden 275, Hvarenah självt gudom 281, härledning 282.
Möjligt inflytande på idén om imämernas ljusglans 283

KAP. VIII. **Frambringaretron i Europa** . . . . . 286—324
Förbindelser mellan Kina och Västern 286
Jesuiternas skildringar 287
Deras öfversättningar 293
Intresset för Kina, Leibniz 297
Oppositionen 299

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid.

Vatikanens utslag 302
Men Kinas inflytande tilltog 304
Wolf och tyskarne 306, Voltaire och fransmännen 311.
Det kinesiska inflytandets omfattning 319
I konst och industri 319, i lifsåskådningen 322
Befryndad riktning i Västern stärktes och befruktades i viss mån från Kina 323

KAP. IX. **Mana-Brahman-religionen i Europa** . . . . 325—340
Skildringar och tolkningar från Indien på 16- och 1700-talen 325
Anquetil Du Perron, Oupnek'hat 328
Dess inflytande, Schopenhauer m. fl. 335
Tidigare all-enhets-mystik i Västern, som var befryndad med den indiska mystiken 338
Det indiska inflytandets yttringar 339

KAP. X. **Gudomen såsom vilja** . . . . . 341—362
Gudsnamnen i Genesis och Exodus . . . . . 341—350
El, Elohim 343
Dess allmänna betydelse af ovanligt, öfvernaturligt 343 f. pluralformen 344, förbindelsen i Genesis med en person 345, äfven ortselohim förbindas med personer 345 f., frånvaron af naturbestämdhet 346, El Olam, Sjaddai, Eljon 346 f., denna frånvaro kan ej förklaras ur jahvismen 348 ff.
Jahve . . . . . 350—357
Öfverväldigandet 350, Moses plats 350 ff., Jahve före Mose 352, etymologi 353, hemvist 353, natur 354 f., jämförelse med Mazda 355, förhållandet mellan Sinaigudens animistiska egenart och profeten Moses gudserfarenhet 356 f., gudomens verklighet 357.
Den främreösterländska- västerländska odlingens gudstro och animismen . . . . . 358—362
De tre världskulturernas karakteristiska uppfattningar af det gudomliga i deras samband med de primitiva föreställningarna 358 f., ras och blod gifva icke förklaringen 359, de andra grundelementen jämte animatismen —

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid.

animismen hafva äfven medverkat vid utbildandet af den gammaltestamentliga gudskännedomen 360 f.

KAP. XI. **Sammanfattning** . . . . . 363—368

Den västerländska okunnigheten om de primitives sakrala lif 362 häfdes genom närvaro vid mysterier 363, Langs hypotes modifierad 363 f., animatismens och animismens väsen 364 f., dess två framtidsdigra positiva innehåll 366, manateorien 366.

Den högre kulturens samband med primitiviteten 367

Noter . . . . . 369—390

Register . . . . . 390—400

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

I.

De primitive och vi.

Sedan romantikens sköna tro på den lycklige och från alla civilisationens bojor frie vilden ohjälpligt först rts genom den närmare kännedom, som missionärer, resande och kolonialtjänstemän förmedlat, har man under förra århundradets senare del råkat in i en motsatt villfarelse. Allt som på något vis kan ledas tillbaka till den primitiva kulturens människor, gäller utan vidare för att vara endast vidskepelse och kuriosa. Man glömmer, att i så fall också vi själfva och vår egen kultur knappast lära bli något annat än vidskepelse och kuriosa. Ty i vårt andliga inventarium finns det icke mycket, hvartill man icke kan spåra ansatser hos de primitive. Man behöfver icke gå så långt som den nuvarande franska sociologiska skolans skarpsinnige upphofsman och ledare Emile Durkheim gör i sin i fjol utkomna bok: Les formes élémentaires de la vie religieuse. De eljes föga gynnade stenåldersmänniskorna i Centralaustralien kunna sedan mer än ett årtionde glädja sig åt en större — och alltjämt ökad — uppmärksamhet från religionsforskningens sida, än den som kommer någon annan folkstam till del — om de nu vore i stånd till något medvetande härom. Durkheim, som bekänner samma vördnad för alla religioner,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

finner i australiernas totemism — djursläktskap — "det religiösa lifvets kännetecknande beståndsdelar" och "alla stora ideer och alla väsentliga rituella ställningar, som ligga till grund till och med för de mest utvecklade religionerna". Utan tvifvel har denne systematiker lagt in för mycket i australiernas mysterier. Men icke utan goda grunder gör sig i den nyaste forskningen, särdeles äfven hos antropologerna i Oxford, en riktning gällande, som icke blott beaktar åtskillnaden emellan de primitive och oss utan äfven sambandet oss emellan. De s. k. naturfolken ha inga telefoner och luftskepp. Men det viktigaste hafva de dock uppfunnit — eller för att tala nogare med Wundt: funnit — nämligen det första verktyget och elden. De känna ännu icke evangeliet eller Kierkegaard. Men de förnimma fruktan och förtroende inför de hemlighetsfulla, öfvermänskliga makterna. De hylla icke en Platos eller en Leibniz' eller en Boströms idealism. Men de åtskilja en slags andlig, eller åtminstone fint materiell, verklighet från den kroppsliga världen.

Här stöta vi på en betänklig svårighet. Är det möjligt att vinna en noggrann kännedom om de primitives föreställningssätt? Vi måste fråga efter anledningen till att underrättelserna om de primitives religiösa föreställningar ej sällan motsäga hvarandra. Svaret är icke tvifvelaktigt: Det beror på vanskligheten att inträngа i deras andliga värld. Enligt sakkunniges vittnesbörd förena sig flera orsaker för att spärra tillträdet till den primitives inre. Hur mången behärskar hans språk så pass, att han kan inleda ett samtal med honom om hans religion? Och finns språkkunskapen, räcker den ej ensam till. De infödda veta icke alltid själfva besked. De utföra de heliga danserna och riterna ofta utan att känna deras mening. Fädren ha gjort så fordom, och man måste göra så. Eller också lämna de olika förklaringar på samma ceremonier. Som bekant kunna riter förbli sig lika genom

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tiderna, medan tydningen förändras. Det kan också hända, att hvad en infödd talar om, endast är en tillfällig förmodan eller på sin höjd hans privata åsikt. De primitive äro skygga och tala icke gärna om det, som hör till deras mysterier. De afspisa den hvite mannen med den förklaring, som de tro att han tycker om, för att undgå vidare frågor. Eller också säga de, hvad som för ögonblicket faller dem in.

Äfven om de prisge sina verkliga föreställningar åt den spörjande, är det icke därför sagdt, att han förstår dem. Han kommer till dem med sina egna åsikter om, hvad de tro eller icke. Hur svårt är det icke att förstå hvarandra i ett meningsbyte mellan delägare i samma odling. Gäller det en religiös diskussion, vet förmodligen min interlokutör på förhand hvad jag bör och måste tro. Och det hjälper föga att jag förklarar för honom hvad jag verkligen tror. I samtal med en australisk eller afrikansk inföding ställer sig saken betydligt svårare. Den hvite kommer med sina mer eller mindre färdiga åsikter i den ena eller andra riktningen. Mot sin egen vilja tvingar han in de primitives utsagor i sitt europeiska skema. Hans kategorier duga öfverhufvud icke för att upptaga och uppfatta de svartes tankevärld. Det primitiva föreställningssättet bereder det värsta motståndet, som endast tillnärmelsevis kan öfvervinnas. Man måste lära sig att "tänka svart" (Dennet). Läser man de svenska Kongomissionärerna eller Dennet eller Mary Kingsley eller någon annan, som i någon mån inträngt i primitivt tänkande, får man en aning om, hur främmande och obegriplig den värld är, hvari de vilja införa oss.

Några exempel. En gammal pioniär hade lefvat med infödingarna i Oregon ett halft människolif. Men vid de religiösa föreställningarna tog hans kunskap slut. Han hade frågat om sådana saker. Men då hade man skrattat ut honom. Hur kunde en handelsman vilja veta sådant? Det passade lika litet för honom som för kvinnor

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och barn. Af de hvite kunde man möjligen tala med padre, missionären, därom. Fison, tidigare missionär på Fidjiöarna, skrifver: "När en europé har bott två eller tre år bland vildar, är han säkert alldeles viss om, att han känner dem i grunden. När han varit hos dem i tio år eller så, finner han, om han är god iakttagare, att han vet mycket litet om dem, och då börjar han få reda på ett och annat." Missionären Nassau, som vistats fyrtio år i Västafrika, ger en utförlig förklaring på otillförlitligheten i resandes och andra europeers uppgifter. Skulle man fråga en infödd om Nyambe (eller Nzambi, den västafrikanske "frambringaren", som vi i fjärde kapitlet skola stifta närmare bekantskap med), förmodar Nassau, att man skulle få till svar: "Nej, hvad kunna vi veta, ni äro hvita, ni äro andar, ni komma från Nyambe's by, ni känna allting om honom." — Man kan rentaf bli kuslig till mods, när man läser resultatet af undersökningar, som i första hand gjorts af två bland samtidens bäst skolade och förnämste etnografer, Marett i Oxford och pater Schmidt i Mödling i Österrike. Marett passade på tillfället och frågade ut en grupp pygméer, som förevisades i Olympia i London vintern 1906—07. Höfdingen Bokane gaf medels tolken upplysningar om ett slags opersonligt kraftstoff oudah, som stämmer alldeles förträffligt med Maretts kära mana-tabu, hvarom vårt kap. III skall handla. Pater W. Schmidt, till på köpet en utmärkt kännare af de australiska och indonesiska språken, har själf utfrågat en papua vid namn Bonifatius från Karesau-ön. Den lille papua'n berättade för honom om Wonekau, som bor i himlen, men som icke äger tempel och icke afbildas — ett väsen af det slag, vi i kap. IV skola beskrifva och som af Schmidt tolkas såsom bevis för en ursprunglig monoteism. Det är onekligen glädjande, att hvar och en får fatt på sådant, som bekräftar hans teorier.

Kunde vi inträngа i de primitives religiösa och

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

magiska åskådningssätt, är därför naturligtvis icke sagdt, att vi känna kulturreligionernas barndom och religionens ursprungstid. Tungt vägande skäl ge oss rätt att använda de nu lefvande primitive till belysning af religionens förhistoriska stadier, äfven om vi icke våga med pater Schmidt utan vidare se i pygméfolken, särdeles i australierna, "de trognaste afbilderna af våra första förfäder, våra första föräldrar" och deras religion. Arkeologien bekräftar, så fort den hinner, den jämförande religionsvetenskapens antagande. Ty den visar icke blott, att kulturfolkens materiella villkor en gång liknat de nu lefvande primitives, utan äfven, så långt antydningarna räcka, att föreställningarna hos kulturfolken bottna i ett tänkesätt liknande deras. Härtill kommer, att otaliga bruk och föreställningar i kulturreligionernas historiska utgestaltning och litteratur, såväl som i folktron i deras midt, finna sin bästa kommentar hos den primitiva odlingen. Dock måste den största försiktighet användas, när vi från nutida primitivitet draga slutsatser rörande religionens förhistoria och begynnelser. Ty naturfolken ha bakom sig lika många årtusenden som vi. De ha under tiden icke stått stilla, utan förändrats. När vi läsa om weddaerna, som nu till ett antal af omkring två tusen gömma sig i Ceylons skogar, ha vi svårt att tänka oss, att en del af dem på 1500-talet ägde en politisk organisation, och att en af deras främste höfdingar Panikhi, som nu åtnjuter dyrkan, på sin tid bekläddе ett högt statsämbete. Ännu för femtio, sextio år tillbaka ägde hottentotterna en mäktig stamorganisation med betryggande sedvänjor och stark stamkänsla. Det är långt från sådana enstaka fall till den förmodan, lady Lugard uppställer för de afrikanska folken. "Vi skola kanske ha att helt och hållet revidera vår åsikt om de svarta folkslagen och betrakta dem, som nu lefva, som förfallna representanter för en nästan bortglömd period snarare än som begynnande möjligheter för en kommande period". Men hennes ord innehålla en hälsosam varning

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mot den evolutionistiska skematism, som i den jämnt uppstigande utvecklingens intresse gör våld på verkligheten eller försmår att på allvar lära känna den. "Vi kunna lära en hel del af de nu befintliga lägsta religionerna, men hvad religionens ursprung var, kunna de lika litet säga oss, som språkets historia kan upplysa oss om det första mänskliga talet." Äfven denna, af C. F. Moore uttalade skepsis tål liten modifikation. Vetenskapen kan icke uppge sträfvan att med någon grad af sannolikhet sluta sig till såväl religionens som språkets uppkomst. Och i båda fallen göra de primitive god tjänst. Men mot förhastade slutsatser och vetenskaplig öfverflyttning i tid och rum kan man ej vara nog vaksam.

Den största vanskligheten i vår uppgift är dock ännu knappt nämnd. Sällsamt nog är verkligheten icke inrättad för vetenskapens skull. Kunskapen vill ha klarhet om sakerna, hvilket sker därigenom, att de ställas i förhållande till hvad vi förut veta och tänka. Såsom redan framhållits, går det icke för sig utan en viss våldsamhet. Denna våldsamhet tar sig helt annorlunda ut i andevetenskapen än i naturvetenskapen. Till följd af innehållets olikhet och till följd af uppgiftens olikhet ger sig kunskapsförmågans begränsning och maktlystnad på olika sätt till känna. Men vi kunna ej blunda för, att verkligheten i båda fallen kommer till korta. Det kan väl bli fråga om, hvar vi stå naturens verklighet närmare, i sinnesförnimmelsernas konkreta rikedom eller i den bild, som vetenskapens teoretiska bearbetning af naturen åstadkommer. I andevetenskapen gestaltar sig svårigheten annorlunda. Det gäller ej att undersöka sinnesförnimmelser. Utan föremålet är själft idé. Med eller mot vår vilja lefva vi i den andliga värld, som vår kultur skapat. Och hur diametralt motsatta vi än må anse hvarandras åskådningar, bo vi ändå något så när i samma tid. Beviset är, att vi bruka samma språk. Ordens innehåll och

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

associationskrets skapar en gemensamhet, som vi öfver motsatserna börja märka först då, när vi på allvar sökt arbeta oss in i en helt annan tid och kulturvärld. Ett enda ord ur en primitiv eller en barbarisk eller för oss främmande odling gömmer för oss hemligheter, som vi aldrig fullt kunna utgrunda. Vi öfversätta det nog och åstadkomma ett slags lexikon, där de stackars främmande föreställningarna stå oförstådda, till synes underkufvade, men doft upproriska, under tvånget af våra kategorier i Västerlandet i tjugonde seklets begynnelse. Sådan tyrannisk kolonisation grundar intet varaktigt välde. Men hvad är vår kunskap om främmande folks och gångna kulturepokers andliga innehåll till stor del annat? Än är den ena, än den andra kategorien på modet. De exotiska företeelserna få finna sig i att utställas till allmänt beskådande, än under den ena än under den andra rubriken. Det sker allt till vetenskapens bekvämlighet. Men verkligheten är besvärlig och motspänstig. Vi vilja flytta in de gångna eller främmande kulturernas föreställningar i skåpen hos vår logik. Verkligheten uppger aldrig det otrefliga kravet, att vi i stället skola flytta på oss själfva och söka, tillnärmelsevis — fullkomligt går det ej — lefva oss in i deras ande.

Det är denna svårighet vi ofvan framhållit. Men nu kommer därtill kunskapens behof att generalisera. Ha vi lyckats få någon aning om en enda primitiv eller förgången kultur, så känna vi därför icke de andra därmed i viss mån analoga. Ty verkligheten är här som öfverallt konkret och individuell. Har jag lyckats klargöra för mig föreställningarna om "makten" och makterna och själen i Västafrika, följer däraf ingalunda, att jag har korn på madagassers eller malajers sätt att se dessa ting. Största vinsten har forskningen haft af strängt begränsade monografier, som arbetat inifrån. Grundlig sammanlefnad i samspråk, arbete, handel och vandel eller, där människorna som tänkte och handlade längesedan förmultnat, medels littera-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

turen har så småningom förrådt något af den främmande eller döde andens hemlighet. Mest upplysande äro beskrifningarna, när beskrifvaren åtminstone står på vakt mot sina medförda förväntningar, och då han afstått från att förklara och infoga i gängse religionsvetenskapliga och etnografiska kategorier. Efterföljande försök till en orientering hvilar på mångårigt studium af slika skildringar, där ej tillgång kunnat vinnas till texter och direkta upptecknings från gångna tider eller nutida "primitivitet". Egentligen skulle sålunda kultur- och religionsvetenskapen endast befläta sig om monografier. Jag är i det följande mycket medveten om två ting, dels hur de använda grundbegreppen gå in i hvarandra, hur själ, ande, makt, framgång, öfvermänsklighet, ursprungsväsen kunna gå in i hvarandra, så att en fördelning stundom tycks stympa begreppet i fråga, och hur saften och musten och anden i ett ord sådant som mana, hasina, brahman, hvarenah, orenda, "makten" hota att försvinna, när vi sätta in vårt moderna uttryck i stället för att nöja oss med en bred från alla sidor anfallande och närgången beskrifning af de fall och förbindelser, i hvilka föreställningen i fråga afslöjar något af sitt väsen. Vidare ser jag, hvilken oöfverskådlig här af olikheter och nyanser, som sammanföres under termen animism eller tabu eller mana eller urfader. Föreställningen om lifvet, dess kraftkällor, samlingspunkter och verkningssätt hos människan har icke öfverallt utvecklat sig likformigt. Likhetstecken kan icke sättas mellan egypternas ba, grekernas psyche, hebreernas nefesj, ej heller mellan sydhafvets mana, indianernas manitu eller wakanda och nordbornas hamingja.

Ändock lär en uppgift, såsom den jag förelagt mig, äga sin nödvändighet, och kan icke sparas till ragnarök. Likavisst som människan trots alla olikheter ändå är människa, och naturen på denna planet trots alla olikheter ändå är natur, uppvisa hennes reaktion mot tillvaron och hennes aningar och visshet om det öfvermänskliga under

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

utvecklingens förlopp vissa typiska drag, som vetenskapen ej kan undgå att söka återgifva. Uppfattningen af dem är ställd under ständig revision. Men de kunna ej lämnas åsido.

Jag kan sålunda icke förneka sanningen af P. Ehrenreichs ord, som jag kom att se, när efterföljande undersökning förelåg i det närmaste afslutad. "Frågan om gudsidéns ursprung och det inbördes förhållandet mellan de lägre och högre kulturernas gudomligheter liksom öfverhufvud om utvecklingen, som leder från de första begynnelserna till uppenbarelsereligionernas Gud, är den svåraste, som religionshistorien har att besvara." Emellertid får icke uppgiftens vansklighet förhindra oss att från det ena eller andra hållet våga oss inpå den och söka komma gudskunskapens förhistoria och utveckling något närmare.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

II.

Animism.

När Edward B. Tylor i en föreläsning år 1867 i The Royal Society i London införde termen animism, lade han grund till ett betraktelsesätt, hvilket som vetenskaplig hypotes visat sig äga sällsynt lifskraft. Sin betydelsefullaste fortbildning har teorien om animismen erhållit i Wilhelm Wundts storslagna syntes af den moderna religionsvetenskapen. Särskildt bör den åtskillnad uppmärksammas, som han gör mellan kroppssjälen, d. v. s. den i en eller flera kroppsdelar befintliga själen eller själskraften, och den mer eller mindre fria själen. Ty hans beskrifning på kroppssjälen närmar sig de nyare insikter om den primitiva "makt"-föreställningen, hvilka skola behandlas i nästa kapitel. Dock torde namnet själ vara en missvisande beteckning för "makten". Såsom vanligaste former för "den fria själen" har Wundt iakttagit andedräkten och skuggan (eller bilden), hvilkas öden och utveckling han undersökt. I själfva verket äger själen allmänt dessa former. Är icke t. ex. wau-wu, som australierna vid Cape Bedford bruka om något osynligt hos människan och om det inre af en sak, rent af en ljudhärmning af andedräkten? Skuggan väcker förundran. Zuluerna säga, enligt hvad missionär Kempe berättar, om en människa,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

som har respekt med sig: isinosi, "han har skugga". Djagganegrerna vid Kilimandjaro kalla förfädrens andar "de dödes skuggor", liksom vi tala om skuggornas rike.

Trots kritiken i vår tid bevisar hypotesen om animismen alltjämt sin brukbarhet. Dock äro vi nödsakade, dels att särskilja olika förlopp i den psykologiska process, som ordet animism är afsedt att beteckna, dels att ifylla den animistiska teorin med andra primitiva grundföreställningar, som ej låta sig härledas ur animismen.

Endast med försiktighet får man från barnpsykologien draga slutsatser med hänsyn till primitiv tankegång. Dock äger barnets sätt att behandla och tilltala döda ting såsom lefvande omisskännliga analogier med naturfolkens föreställningssätt. Allt uppfattas såsom lefvande, liksom människan själf är lefvande. Denna "animatism" måste skiljas från "besjälandet", animismen i inskränktare, egentlig mening. En sten eller en himlakropp kan uppfattas som ett lefvande väsen, utan att man tillskrifver den en själ i likhet med den mänskliga själen eller i densamma förlägger en död människas själ eller någon annan ande. Barnen komma i normala fall aldrig längre än till animatismen: att behandla allt som lefvande. Äfven naturfolken se länge i föremålen lefvande väsen, som de föreställa sig i människogestalt, utan att någon själ tilldelas dem. Fyra möjligheter erbjuda sig, som också låta sig rikligen uppvisas alla fyra. 1. Naturföremålet uppfattas såsom lefvande. 2. Har man upptäckt en eller flera själar hos människan, användes naturligtvis denna nya insikt äfven för naturförklaringen. Kanske sker det tidigast i den formen, att man anser en död mans själ, t. ex. en mäktig höfdings själ, husera i trädet eller krokodilen i fråga. 3. Men har den lefvande människan själ, så lär sammaledes hvarje lefvande väsen, naturföremål, samfund, allt, ha sin egen själ. Den fullt utbildade animismen lär, att hvar gudom, människa, sak har sin ka, sin fravasji, sin atua eller hvad "själen" allt heter på de skilda språken. Det är ett vanligt fel att tillämpa en

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sådan utförd själslära på primitiv åskådning i allmänhet. Tingsjälar och djursjälar, i sin uppkomst sekundära i förhållande till människosjälen, ha äfven visat sig äga mindre lifskraft i fortsättningen. 4. Den ande eller själ, som gör föremålet lefvande, behöfver hvarken vara en döds själ eller föremålets egen själ, utan kan vara en annan fritt sväfvande ande, som för tillfället tagit sin boning däri.

Egendomligt är att se, hur rikt föreställningen om naturgudomligheter kan utvecklas utan att ha något med själsläran att skaffa. I sin nyligen utkomna bok om Nayaritexpeditionen till Mexiko — en mönstergillt uppställd religionshistorisk och etnografisk källskrift — påstår K. Th. Preuss, att Coraindianerna icke känna till själen. Dessa i västra delen af det nuvarande Mexiko lefvande stammar äga en utförlig, i sånger och legender ovanligt rikt uttryckt och invecklad naturmytologi, som förråder någon släktskap med den forna mexikanska kulturreligionen. Men med animismen tycks man hos dem icke komma någon väg, hvarken i fråga om de förgudade djuren och växterna eller de högre naturgudarna: sol, måne och morgonstjärnan. De "gamle", det är sjamanerna, uppträda under ceremonierna såsom gudomligheter, såsom framställare af naturgudarna. Men detta innebär enligt Preuss icke, att en ande farit in i sjamanen. Han uppger vidare, att Coraindianernas tankar om de döda icke ha det ringaste att göra med deras naturreligion. Och "ett uttryck för själen äga de öfver hufvud icke".

Man frågar sig vid läsningen af Preuss' inledning, om ändå icke åtminstone ansatsen till en själsföreställning föreligger i deras uttryck om de döda. "Själen kallas muitšix, det är 'den döde', som visar sig under natten såsom svarta, mer sällan såsom hvita människoskepnader, äfven såsom djur, t. ex. hundar, såsom eldklot eller i annan gestalt spridande ljus åt alla håll. Ugglor och flugor förkroppsliga äfven de döda." Sålunda finns dock ett sammanhang mellan människan och hennes tillvaro

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

efter döden. Kan det sammanhanget tänkas utan en varelse, som redan under lifvet finns i människan och sedan uppträder i annan gestalt? Det är vanskligt att tvista med en så utmärkt iakttagare som Preuss. I hvarje fall har han lämnat nya, intressanta prof på, hurusom animatismen kan alstra till och med en rik mytologi utan någon egentlig själslära.

Det är heller ingen animism i egentlig mening, när obildade kineser vilja se den lefvande varelse, som gör att automobilen går, eller när barnsliga sinnen gärna vilja titta efter, hvem det är som sjunger och spelar i grammofonen.

Man har alltför mycket likställt animismen med själsteorin. I Tylors äldsta definition af animismen är det egentligen blott tal om naturens lefvandegörelse, "the animation of all nature". Han särskiljer därinom "verkan af personligt lif" (animated life) i naturen och "närvaron af otaliga andliga väsen" i naturen. Äfven denna senare sida af den så kallade animismen har försummats för själatron. De andar, som göra naturen lefvande, behöfva nämligen, såsom vi anmärkt, icke vara själar, och de behöfva icke heller äga fast förbindelse med ett naturföremål. Mary Kingsley skref: "Det finns i västafrikanarnes religion en ansenlig procent förkroppsligade andar, men än större är antalet andar, som icke äga någon materiell boning, eller som blott tillfälligt ta sig en sådan." Icke utan anledning ville Andrew Lang kalla denna slags animism för all-alivism, "allt är lefvande". Men animismen kan utveckla sig på skilda sätt. Det finns äfven primitiva folk, som äga en mycket utvecklad själsteori med flera själar i människan, hvilka utföra skilda värf.

Vi ha öfverhufvud varit för snara med att igenkänna vår åtskillnad mellan själ och kropp i de olika religionernas lära om människan. För oss är denna distinktion helt naturlig, tillvaron delar sig i materia och ande. Långt före vår tideräkning var animismen i Grekland utförd af

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tänkandet och befriad från folktrons obestämdhet, motsägelser och rikedom. Endast Indien och Grekland ha genomfört dualismen mellan själ och kropp till att behärska metafysiken. Bibeln erbjuder tillräckliga anknytningspunkter för att medgifva själ och kropp att uttrycka den populära kristna och därmed den västerländska läran om människan. Men det är ej berättigadt att t. ex. öfverflytta vårt "själ" på de forna nordborna. Ordet själft, siæl, förekommer i nordiska språken ej i förkristen tid. Visst känner den gamla nordiska folktron själsliknande väsen, men icke vår förenklade motsättning mellan själ och kropp. Med ordet "själ" följer en föreställning, som gör våld på den gamla antropologin. Vi använda ordet för enkelhetens skull och med ett relativt berättigande om den s. k. animismen hos skilda folk. Men det bör alltid ske med klart medvetande om afståndet mellan det primitiva föreställningssättet och vårt.

Ett utmärkt exempel erbjuder Egypten med dess ka och dess ba. Den förra har man allmänt fattat såsom dubbelgångare, ett andra, finare materiellt jag bredvid den massiva kroppen, under lifvet fritt huserande i denna eller dess närhet, efter döden bosatt i grafven, som kallas "ka's hus". Det är för öfrigt besynnerligt, att man tagit det namnet för godt utan vidare. Ingenting kan dock vara påtagligare, än att det som lägges i grafven är kroppen, mumien, i första hand, icke någon dess "dubbelgångare", låt vara att denne medföljer den person, han tillhör, äfven i döden. Maspéro's med fransk klarhet formulerade analys i ett föredrag 1879 i Association scientifique de France om Histoire des âmes dans l'Egypte ancienne d'après les monuments du Musée du Louvre är omtryckt i hans berömda Etudes de mythologie et d'archéologie. Han kallar ka "le double", "liksom ett andra exemplar af kroppen af en mindre tät materia än den kroppsliga".

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Efter döden dugde kroppen ej längre till bostad åt ka. "Man kunde bränna den, stycka den och strö ut styckena." Därför försåg man grafven med statyer, ju fler dess bättre, så fanns det för ka att välja på. Gick en förlorad, stodo honom andra bostäder åter, alla varaktigare än kroppen. Han var nu den dödes representant och mottog pietetsfulla kvarlefvandes hyllningar och offer.

Denna Maspéro's uppfattning har allmänt antagits och återfinnes i de flesta framställningar. Emellertid ha också ett par modifikationer eller invändningar framkommit, som förtjäna att noteras. I sin nya upplaga af Ägyptische Religion har professor Erman kallat ka "en särskild lefvande kraft", som förlänas människan vid födelsen, ka benämnes nämligen ofta "den lefvande ka". Utan att ingå på frågan om ordet ka's härledning, hvartill jag saknar egyptologens kompetens, påpekar jag, hur en sådan tolkning stämmer med betydelsen "lifsmedel", "uppehälle", pluralis kau.[1]) Så mycket må tilläggas, att ursprunget till denna ka-varelse icke kan sökas i animistisk tydning af drömmar och död. Därtill saknas hvarje spår till anledning. Däremot är det tydligen fråga om den kraft, som uppehåller en farao eller en annan, icke mänsklig, gud. Detta "mana" tänkes icke i Egypten såsom en egenskap eller en inneboende makt-substans, utan personifieras till ett väsen utanför den, som det förhjälper till framgång och lif. Ka tillhör icke alla människor, utan endast de "maktägande". Gudar och faraoner besitta ka, symbol af öfvermänskliga resurser. Hvad Sethe och Naville visat med hänsyn till den dödes identifikation med Osiris, skedde också med ka. Från att ha gällt blott faraonerna,

[1]) W. Brede Kristensen, Ägypternes forestillinger om livet efter döden. Kristiania 1896. Sid. 16 ff. F. von Bissing, Versuch einer neuen Erklärung des Ka'i i Sitzungsber. der bayerischen Akademie 1911, sluter sig till samma tolkning. Ka, plur. kau, betyder lifsmedel, offergåfvor. Ka betecknar det som i människan beror på föd[illegible] och betyder lifsprincipen, kraften i människan.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

öfvertogs föreställningen för andra människors räkning. Ka utsäges om kungliga byggnader, senare äfven om privatpersoner. Dock finns en sådans ka aldrig afbildad. Sålunda uttrycker "dubbelgångare" icke ka's väsen. Brede Kristensen har velat närmare sammanknyta ka med individen och tolkar honom såsom helt enkelt en personifikation af lifvet själft. När kungarna kallas "herrar öfver sin ka", betyder det uppenbart ungefär detsamma som "lefvande". Att det här är fråga om en kraftkälla, ej blott om en animistisk "själ", ligger äfven i G. Steindorff's öfversättning i Bädekers Ägypten 1897: "ett slags skyddsande eller genius". Men som vi höra, lösgör han i stället ka och fattar honom icke såsom ett individens beståndsdel utan såsom ett väsen utanför densamma. Närmare utföres denna skyddsande-teori i The religion of the ancient Egyptians London 1905 och i en uppsats i Zeitschrift für ägyptische Sprach- und Altertumskunde 1910. Ka är intet eteriskt andra jag, utan en skyddande genius, som födes med människan, följer henne osynlig genom lifvet och fortsätter sin omsorg om henne ännu efter döden. Att ka ej utgör blott en beståndsdel af människan, finner Steindorff däraf, att ka är försedd med tecknet för gudom. Ka är alltså en gudom. Däremot kunde invändas, att ka ju ursprungligen tillhör faraonerna, som äro gudar och gudasöner. I templen i Der el-Behri och Luksor afbildas, hur den kunglige ka födes, före kungabarnet. Bevisande emot ka's tillhörighet till antropologien är ej heller det faktum, att han afbildas som en varelse för sig, då ju äfven ba, "själen", uppträder såsom fågel i Egypten och mångenstädes afbildas på detta eller annat vis. Emellertid finner Steindorff intet stöd för att sammanställa ka med statyerna af den döde i grafvarna. Läser man uppmärksamt igenom texterna i Maspéro's uppsats De quelques documents relatifs aux statues des morts, står i dem verkligen intet uttryckligt härom. Steindorff har visat, att "åt ka", ka med dativ-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tecken, i slutet af önskningarna för den döde förekommer först i mellersta riket. Ka torde då vara en omskrifning för den döde, liksom när man sade, "jag dricker med din ka" och menade, "jag dricker med dig". "Ka's hus" förekommer rätt sällan i äldsta och mellersta riket. Det användes i äldsta tid i regel för att angifva en ort, en by. Man fann det mer tilltalande att säga "ka's boning" än att tala om död och graf. Är grafstatyernas sammanhang med ka tvifvelaktigt, så finnas i stället autentiska afbildningar af faraos ka alltifrån Sesostris III af elfte dynastin. Bakom farao i kunglig dräkt står en liten figur, som uttryckligen angifves vara hans ka. Från adertonde dynastin blir bilden af "konungens lefvande ka" ytterst vanlig. Hans gudomsväsen ses nu än tydligare af skägg och hår, som äro ordnade på gudars vis. På bilden omfamnar ka konung Thotmes III, medan guden Amon står framför konungen. I pyramidtexterna beder man Atum att hålla sina armar som en ka-arm om konung Mernere och hans pyramid, så att konungens ka alltid måtte förblifva där. Äfven Breasted har slutit sig till tolkningen af ka som skyddsande. Han lutar åt att inskränka ka's roll i jordelifvet till ett minimum eller än mindre. Ka födes med prinsen för att sköta om honom efter döden. Ka hade sin boning "förnämligast om icke uteslutande" i den kommande tillvaron och väntade där sin jordiske följeslagares ankomst. Att dö kan i de äldsta inskrifterna heta: "han går till sin ka". När Osiris dör, "går han till sin ka". Med den inkonsekvens, som kännetecknar religionens språk och föreställningar, särdeles rörande lifvet efter döden, lägges på ett ställe i pyramidtexterna ordet "himlen" till, änskönt ju grafven kan kallas "ka's boning"; den döde "går till sin ka, i himlen". I Breasted's exempel ser jag knappast någon anledning till att inskränka ka till det kommande lifvet, om han än på förhand finns i ett tillvarelsesätt, hvartill farao först efter döden kommer.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Men det var i det kommande lifvet ka's hjälp behöfdes, där "talar han till den store guden å den dödes vägnar", hämtar föda, sitter och äter med sin skyddsling som en vän med den andre och bistår honom på allt vis.

Till och med totemismen har tillgripits, af A. Moret, för att tolka ka.

Mer likhet med hvad vi kalla "själ" äger egypternas ba (bai). Vi äro väl förtrogna med det vingade väsen, som besöker den döda mumien. Denna varelse har hufvud och armar som en människa. Grekiska konsten öfvertog själsfågeln, som senare fick helt mänsklig gestalt och blef till ängel. Den egyptiska urtypen igenkänna vi i de grekiska harpyierna. Enligt den vanliga uppfattningen fanns ba under lifvet hos människan för att först i döden skilja sig från kroppen — hvilket ju hör till själens normala väsen. Ba tycks vara en själ jämte kroppen: en någorlunda välordnad animism, sedan ka svikit förhoppningen om en sådan. I den första framställning af egyptiska religionen, som mer ingående utnyttjat pyramidtexterna, den äldsta litteratur som blifvit till oss bevarad, kommer nu Breasted med den öfverraskande nyheten, att ba finns till först efter en människas död. Det fanns ett verb "ba" med betydelsen "att blifva en ba": ändamålet med riter och formler, som användas till den dödes förmån. "Att du må blifva en ba ibland gudarna, du lefvande i din ba", önskar man den döde kungen. Det sker nämligen icke med naturnödvändighet. Osiris, människornas prototyp, hade sin son Horu's gåfva, hans eget öga, som Set slitit ut, att tacka för att han blef en "själ". Hvarje offer till den döde kallas därför irit Horu, "Horu's öga". Så förhjälpa offren och ceremonierna den döde att bli en ba. Med samma mening säges det i pyramidtexterna, att den näring som bjudes den döde, bröd och öl, gör honom till en "maktbegåfvad" och förlänar honom "kraft". Kanske är det icke fullt egentligt att med Breasted tala om "en transformation af den döde till en

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ba". Ty hans kropp blir också omsorgsfullt bevarad, och texterna innehålla formulär, som tala om de särskilda lemmarnas återställelse. Men utan tvifvel har ba sin egentliga funktion, icke som förklaring till vissa fenomen, utan som garanti för fortsatt, kraftig, personlig tillvaro efter döden. Offergåfvorna innehålla kraft, som gudarna och de aflidne behöfva. De verka ovillkorligt, ej som presenter, utan som en kraftladdning, som ritualet huldt intvingar i kultens föremål.

Äfven andra ord och föreställningar påminna om själen. "Den lefnadströtte" talar till sin y'hw, "härlige", "glans". "Osiris går till sin y'hw" betyder, liksom att "gå till sin ka", att dö. "Hans y'hw" blir i mellersta riket vanligare som beteckning för tillvaron efter döden. Det talas äfven om "skuggan" hos en människa. Vi se hur det animistiska skemat vid närmare granskning förtonar bakom de liffulla och skiftande föreställningar, som verkligheten uppvisar.

Tylor i sitt mästerverk Primitive Culture och hans oräknade eftersägare hafva sammanställt själs- och andetron hos de primitive med vissa erfarenheter i dröm och vaka. Hvarför ligger människan under sömnen och i döden så underligt stilla? Svar: Det som utgör hennes lif har tillfälligtvis eller för beständigt lämnat henne. Den döde kan ju i drömmen besöka sina vänner. Hur kommer det sig, att man i drömmen kan ströfva vida omkring? Svar: Själen vandrar, medan kroppen sofver. Etnografien lägger alltjämt nya prof till de gamla på Tylors teori.

Enligt Trumbulls Natick Dictionary betydde de östra algonkinernas ord för själ, chepy (tcipi) "en som gått hädan, en som afsöndrat sig". W. Jones berättar om Foxindianerna, att noganawa, "själen", egentligen "det som lämnar en", "finns i hjärtat på hvarje man och kvinna och hvart barn". Den ger sig ofta iväg, och vandrar omkring när man sofver, men den stannar på sin

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

plats, när man är vaken. Den går i skepnaden af den person, i hvilkens hjärta den bor. Dess rörelse är snabb och tyst. Den lämnar hjärtat, när någon är nära döden, men kan återvända. Narraganset berättade för Roger Williams, att själen hos dem kallades kawiwang "därför att den arbetar, medan kroppen sofver". När Frans Xavier befann sig i Indien, skref han hem om infödingarnes okunnighet. Icke de lärda teologernas bevis kunde öfvertyga dem. Man måste gripa till resonemang, som de förmådde fatta. "De frågade mig mer än en gång, hur en döendes själ lämnar kroppen, om det är liksom när vi i drömmen tycka oss träffa våra vänner och bekanta. Ack, hur ofta händer det icke mig, kära vänner, när jag drömmer om er. Beror det på, att själen då lämnar kroppen?" Estlin Carpenter sammanställer med rätta den store jesuitmissionärens funderingar på 1500-talet med hvad som berättas efter de primitive. Howitt frågade en Kurnai-man i Australiens sydöstra hörn, om han verkligen trodde, att hans yambo kunde ge sig af på vandring under sömnen. Han fick till svar, att det säkert var så. "Ty när jag sofver, besöker jag aflägsna platser, råkar aflägsna bekanta, jag kan till och med träffa människor som äro döda och språka med dem." Så stor betydelse som Tylors teori ger dem, äga drömmarna dock ej för den primitiva människan. En af bantufolkens bästa kännare, fransk-schweitziske missionären Henri A. Junod, skrifver om zuluernas grannar i norr, Thonga, i sitt sista verk: The life of a South African Tribe (II, 341): "Hos Thonga tyckas icke drömmar spela den stora roll, som animistiska teorin tilldelar dem i de primitiva föreställningarnas uppkomst." Men att drömmar verkligen därvid spela en roll, visar hvad han samtidigt berättar om en man, som gick och slog en kvinna, när han flera nätter drömt om henne. Irokeserna tillmätte drömmen en sådan betydelse, att de enligt en fransk jesuitmissionär "talade om drömmen som en gud".

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Af slika riktiga, om också öfverskattade, iakttagelser har man dragit följande felslut. Vi hafva längesedan lärt oss att förklara de nämnda företeelserna i dröm och vaka utan att använda själen till förklaring. Knappast någon hos oss tror längre, att hans ande under drömmen gör en verklig resa. Alltså, fortsätter man, är själsteorin själf oriktig. Man glömmer, att det historiska ursprunget till en föreställning egentligen ingenting betyder för eller emot dess sanningshalt, som måste självständigt pröfvas.

Durkheim har nyligen riktat en, som han menar, förintande kritik mot den animistiska förklaringen af religionens och gudstrons uppkomst. Med rätta värjer sig den inflytelserike franske sociologen mot ett monstrum till vetenskap, som till föremål skulle ha endast illusioner. "Det är oantagligt, skrifver han, att idésystem sådana som religionerna, hvilka intagit en så betydande plats i historien, till hvilka folken i alla tider kommit för att hämta nödig kraft för sitt lif, icke skulle vara något annat än självbedrägeri." "Man frågar sig, huruvida under dessa omständigheter ordet religionsvetenskap kan brukas utan oegentlighet. En vetenskap är en disciplin, som, hur man än uppfattar henne, har afseende på en gifven verklighet." Vore den animistiska religionsteorien sann, skulle enligt Durkheim religionen icke kunna fortlefva. "Hvad är det för en vetenskap, hvars viktigaste upptäckt skulle bestå i att låta föremålet självt, som den behandlar, försvinna?" Denna Durkheims kritik skulle vara väl befogad, om själslärans och andetrons falskhet följde däraf, att de primitive förbunde själen med företeelser i dröm och vaka, som vetenskapen redan länge förklarat utan att gripa till själen. Men förutsättningen är falsk. Uppkomsten är ett, sanningshalten ett annat.

Kritiken af animismen gör sig Durkheim vidare för lätt, i det han af barnpsykologien hämtar endast affektiva uttryck. "Om barnet slår bordet, som gjort det illa, så sker det icke därför, att det tillskrifver bordet lif och

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tankeförmåga, utan därför, att det gjort barnet illa. Har vreden en gång uppväckts genom smärtan, behöfver den urladdda sig utåt, den söker då ett föremål och vänder sig därvid helt naturligt till den sak, som framkallat smärtan, fastän den intet kan göra däråt." Detta är sant. Men Durkheim förbiser märkvärdigt nog, att barnet uppfattar och tilltalar naturföremålen såsom lefvande, äfven utan att någon vrede eller annan sinnesrörelse är med i spelet. Månen är verkligen en gubbe. Solen har en häst och åker från väster, där den går ned, till öster, där man ser den gå upp igen — i parentes en nyttig rättelse af myttolkningen från barnpsykologien, enär solens vagn eller båt eller andra färdsätt i regel i myterna ursprungligen skall förklara dess osynliga förflyttning från väster till öster, icke dess allom synliga resa öfver fästet. Jag känner fyra bröder, som undervisades i hemmet rätt länge i en ostörd bygd, innan de kommo till läroverket. De utbildade ett invecklad system af animistiska och mytiska föreställningar och därmed sammanhängande, år efter år noggrannt upprepade ceremonier och mysterier. Änskönt familjelifvet var mycket innerligt, ägde föräldrarne icke någon inblick i gossarnes förehafvande och föreställningsvärld, förr än dessa själfva berättade därom, när gestalterna i deras sakrala värld började förblekna och riternas utförande slappades. Till den primitiva psykologins animism liksom till andra primitiva företeelser bildar detta system med dess talrika väsen, formler och ritualtexter slående paralleller. Bland annat visar det, att den animistiska processen i barnaåldern ingalunda begränsar sig till vredesutbrott och andra affekter.

Emellertid börjar i den nyaste primitivologien den öfvertygelsen dyka upp, att animismen icke låter sig fullständigt förklaras ur de erfarenheter från drömlifvet och förundran öfver död och sömn, som vi talat om.

Viftar hunden med svansen? Eller viftar svansen

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

med hunden? Vet hunden det? Människan vet det. Enligt Marett, som i en föreläsning i Oxford förra sommaren använde exemplet, innebär animismen, föreställningen om en eller flera själar hos människan, att människan uppfattar sig själf såsom en orsak till armars och bens rörelser, öfverhufvud såsom viljande och handlande subjekt. Man kunde tillfoga: Är svansen en självständig, af hunden oberoende varelse? I början antager man olika själar för olika rörelser och organ hos kroppen. Karaiberna i Sydamerika antogo en själ för hvar puls de kunde känna eller se röra sig under huden. Malajerna antogo hos människan sju själar eller en sjufaldig själ. Nu tala de vanligen om en enda själ. Det gamla föreställningssättet kvarstår i trollformler. Betsileo på Madagaskar kände flera själar. Med sin vanliga noggrannhet söker Mary Kingsley definiera kongonegrernas fyra själar på följande sätt: 1 den själ som lefver efter döden, 2 den själ som lefver i ett djur i skogen, 3 skuggsjälen, 4 den själ som uppträder i drömmen, och som ströfvar omkring. Sådana föreställningar fortlefva i de högre kulturernas komplicerade själsteorier.

Så snart en själ göres ansvarig för en klass af lifsyttringar hos människan eller rentaf för alla lifsyttringar, visar sig häruti det vaknande medvetandet om att vara vilja, orsak till handlingar, självbestämmande. För så vidt detta medvetande att vara orsak till afsiktliga handlingar utgör den mänskliga individen och hvad vi i högre mening kalla den mänskliga personligheten, måste animismen anses vara grundläggande för den specifikt mänskliga tillvaron. Själsteorins betydelse för kulturen kan sålunda näppeligen öfverskattas. Till denna positiva sida af själstron och dess ursprung hafva nyare psykologer och antropologer börjat hänvisa, isynnerhet Marett och Mc Dougall. Här taga de ett steg längre fram, utöfver den ståndpunkt Tylor vunnit. Animismen förklarar den personliga, kännande, förnimmande, viljande och handlande enheten medels själen,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hvilken uppfattas såsom en finare, lättare materia, först längre fram i utvecklingen såsom ande.

Den filosofiska frågan om själsteoriens berättigande eller ej äga vi icke att i detta sammanhang behandla. Endast därpå bör historikern fästa uppmärksamheten, att när ordet "animistisk" icke blott i språkbruket utan äfven i den vetenskapliga litteraturen erhållit bibetydelsen af "öfverlefvad", "vidskeplig", "falsk" förklaring, tänker man icke alltid på konsekvenserna. Tylor var fullt medveten om animismens räckvidd, när han skref sitt klassiska verk om den primitiva kulturen. Ett omdöme om själsteorins värde afger han icke. Men hvad man kan läsa mellan raderna är icke någon större sympati för animismen.

Tylor definierar det af honom upptagna uttrycket animism såsom "den djupt liggande läran om andliga varelser, som utgör själfva väsendet i den spiritualistiska filosofin i dess motsats mot den materialistiska filosofin". Om själstrons sanning yttrar han sig som sagdt icke. Hans berömda skiss, som afslutar första delen af Primitive Culture, behandlar saken rent historiskt. Han anmärker, att själsläran är allmän hos lägre raser, och att den motsatta åskådningen hos enskilda eller tankeriktningar beror på en senare utveckling, hvilken opponerat sig mot det häfdvunna och åstadkommit en med positiv vetenskap bättre öfverensstämmande, men icke så fullständig och konsekvent åskådning. Hvad döda ting och växter angår, så har naturvetenskapen aflägsnat "en så rå filosofi". Föreställningen om djursjälar dör så småningom ut i västerlandet i vår tid. Sålunda drager sig animismen tillbaka till sitt första och viktigaste påstående, människosjälen. De primitiva människornas hufvudargument har fallit, nämligen den objektiva verkligheten af de dödas själar, som synas i drömmar eller syner. Och själsföreställningen har i den högre kulturen genomlefst betydelsefulla förändringar. Men hon fasthålles ännu af filosofer och teologer, isynnerhet för odödlighetens skull. Ännu i det moderna tänkandet finner

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

själen en plats i den religiösa metafysiken, hvilken alltså trots alla djupt ingripande förändringar bildar ett oafbrutet sammanhang med det primitiva tänkandet. Vi ha här att göra med en viktig beståndsdel af ett öfver hela världen utbredt teologiskt system, hvilket Tylor i sin undersökning behandlar såsom ett utslag af den naturliga religionen, icke såsom uppenbarelse. Tylors slutord erkänna den animistiska hypotesens betydelse. "Teorin om själen är en väsentlig del af en religiös filosofi, som i en oafbruten linje af andlig kontinuitet förenar den ociviliserade fetisjdyrkaren med den civiliserade kristne. De åtskillnader, som förvandlat de stora religionerna på jorden till intoleranta och fientliga sekter, äro för det mesta ytliga i jämförelse med den djupaste af alla religiösa skismer, hvilken skiljer animismen från materialismen."

Här lämnar dock Tylor ur räkningen buddhismens förnekelse af själen och vedantiska mystikens och västerländska panteismens betraktelse af den individuella själen såsom villfarelse och anledning till allt elände.

Den närvarande antropologiska riktningen i Oxford nöjer sig icke med att konstatera det af Tylor till fullo insedda faktum, hvarvid han dock anmärker något af det besynnerliga i att bibehålla ett sådant arf från de primitive. Fastmer ser den i animismen det vaknande, specifikt mänskliga självmedvetandet. Att själen ej endast är till för att förklara drömsyner och dylikt, låg redan uttaladt i en af de första satserna af Tylors sammanfattande beskrifning på animismen. "Själen", skrifver han, "är en tunn, osubstantiell, mänsklig bild, till sin natur ett slags moln eller slöja eller skugga; orsaken till lif och tankeverksamhet hos den individ, hvars lif den utgör; i självständig besittning af den kroppslige ägarens personliga medvetande och vilja." Men för tolkningen af animismens uppkomst har han icke tillgodogjort sig denna sida af själstron. Först för Tylors nuvarande efterföljare är det egendomligt, att de framhäfva den väsentliga betydelse,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

som medvetandets begynnande individualisering haft för den mänskliga kulturen. Den lefvande skiljer sig från liket därigenom, "att hans kropp innehåller ett finare ting eller en finare princip, som bestämmer dess afsiktliga rörelser, dess växt och självförnyelse, och på hvilken dess förmåga af förnimmelse, tänkande och känsla beror." William Mc Dougall, från hvilken denna definition härrör, har gifvit sitt betydande arbete om kroppens och själens inbördes förhållande undertiteln: "en historik af och ett försvar för animismen" (Body and Mind, A History and a Defense of Animism, London Methuen 1911). Äfven för honom utgör själstron framförallt odödlighetshopp. Han förklarar sig personligen vara i saknad af religiös öfvertygelse och tämligen ointresserad för sin personlighets fortvaro efter döden. Kanske skulle han för egen del föredraga fullständig förintelse. Men historien visar, att själs- och odödlighetstrons undergång innebär en fara för moralen, för människolifvets värdighet och kulturen, och han önskar därför af opersonliga skäl, att denna öfvertygelse bekräftas af vetenskapliga grunder. Han försäkrar mycket ädelmodigt, att han med jämnmod skulle erkänna en konsekvent materialism, om den framginge såsom resultat af en lidelsefri kritisk undersökning. Men han tror, att bevis kan förebringas för den mänskliga personlighetens fortvaro efter döden eller åtminstone för sannolikheten däraf. I arbetets historiska del uppvisas, hurusom själsläran under den atenska upplysningstiden hotades och tillbakasattes af vetenskapens positivistiska och materialistiska åskådning, men genom Platon erhöll ett för hela den västerländska odlingen betydelsefullt uppsving, som dock icke genast trädde i dagen. Aristoteles' betänkliga osäkerhet i fråga om det skapande förnuftets fortvaro, som i hvarje fall med hans förutsättningar icke kunde innebära personlig odödlighet, aflägsnades af hans störste medeltida lärjunge, Thomas Aquinas, i det denne med Platon antog själens enhet och betecknade själen på Aristoteles' vis som form,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

men i enlighet med Platons tankegång såsom en afskiljbar form, mäktig af självständig existens efter skilsmässan från människans öfriga organ. Såsom animismens mest glänsande målsman under sista århundradet nämnes Lotze, men äfven Kant, Bergson och andra ledande tänkare från samma sekel räknas med till animismens skyddsvakt och fortbildare.

Vi ha här ingen anledning att följa författaren i hans kritik af "psykologien (själsläran) utan själ" och i hans opposition mot parallelteorin, nu så omtyckt, därför att den lämnar olika metafysiska möjligheter öppna. Gentemot det vanliga affärdandet af animismen, därför att den är utbredd hos de primitiva folkslagen, måste endast betonas, att teorins historiska omgifningar vid dess uppkomst ej afge svar på frågan om dess sanning. Förklaras vissa af naturfolken objektiverade förnimmelser nu för tiden på annat sätt, följer däraf icke, att själen är en villa. Förklarar man animismen för en primitiv, förundransvärdt seg illusion, bör man göra det fullt klart för sig, att äfven Platon och Leibniz, Kant och Lotze, Boström och Rydberg följa med i samma fördömelse.

För en riktig historisk uppfattning af animismens plats i gudstrons uppkomst och utveckling sakna icke de här framställda synpunkterna sin betydelse. Animismen har i den nuvarande religionsvetenskapen på visst sätt råkat i misskredit. Först när vi undersökt öfriga grundföreställningar i den primitives själ, kunna vi söka skipa rättvisa mellan de allt talrikare "preanimisterna" och den af Tylor grundlagda hypotesen. Man är äfven animismen gramse i religionens namn. Det missnöjet är icke först från i dag. Äfven Durkheim anser sig, som vi sett, nödsakad att råta animismen för att rädda åt religionen dess sanningshalt, som det skulle vara en absurditet att förneka. Originell är i sanning denna apologetik från en man, som själf förnekar den religiösa metafysiken och

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tolkar människans heligaste angelägenhet ända från det primitiva stadiet till vårt tidehvarf och framtiden igenom, såsom dyrkan af Samfundet och väl omsider af Mänskligheten, båda mystiskt och metafysiskt fördjupade. Religionens sanning består enligt Durkheim däri, att dess egentliga föremål är samfundet såsom en öfver den enskilde stående, vördnadsbjudande och dyrkad makt.

Gentemot Durkheims mästerligt genomförda teori och animismens mindre afgjorda vedersakare gör jag gällande, att såväl uppfattningen af tingen såsom lefvande som själsteorin och antagandet af en mängd andra andar verkligen kännetecknа primitiv åskådning, och hvad mer är i densamma spela en högst väsentlig roll. Man förbiser egendomligt nog, icke minst då man vill häfda åt religionen så förmånliga och höga anor som möjligt, att animismen ej i släktets historia uppträder som en temporär, längesedan förlegad, barnslig hypotes, utan ligger till grund för hela den idealistiska eller spiritualistiska världsåsikten, som ingår i hvarje högre religion utom den ursprungliga, hinayanska buddhismen. Gentemot det ölliga affärdandet af animismen framhåller jag i den historiska riktighetens namn dels denna dess plats i den högre och högsta andliga kulturen, dels den positiva känsla af att vara människa i egentligare mening, som medverkat vid dess uppkomst.

För gudstron betyder animismen detsamma som för uppfattningen af människan. Gudomen betraktas såsom vilja och person. Hur många gudar som uppstått ur animistiska begynnelser, kan man ej räkna ut. Om animismen också icke för gudstrons uppkomst och historia ägt en sådan uteslutande betydelse, som man allmänt menat, intager den dock i gudsidéens begynnelser och utveckling en ojämförlig plats. Att polyteismens gudar till allra största antalet härstamma från andar och själar, behöfver knappast påpekas. Vi skola längre fram, i tionde kapitlet, se, att animismen sannolikt äfven haft en egendomlig betydelse vid uppkomsten af den enda verkliga monoteismen.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Men ingen nyckel öppnar alla lås. Animismen kan icke förklara allting i de primitives andliga värld, enkannerligen hvarken det nu så omtyckta mana, den opersonliga "makten", eller de höga ursprungsväsen, som af åtskilliga forskare betraktas såsom monoteistiska gudsgestalter, fördunklade minnen från en renare gudsuppfattning före andetrons herravälde.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

III.

Makten.

1. Namn och föreställningar.

Hästen svettas mycket och rår med knapp nöd draga lasset hem. Bonden vet hvarför. Hästen är "maktstulen". Någon illvillig människa har med elaka konster tagit makten från honom. På samma vis kan en människa vara maktstulen. De gamle nordborna sade om en man, att han var "ham"stulen, när det gick honom emot och han ingenting förmådde. Med ham, "gestalten", sammanhänger hamingja, makten, ödet, skyddsanden. Då var detta äkta religion. Nu är det folktro. Det är på "makten", som lif och styrka, framgång och lycka bero. Hvem vet ej, att maten ger kraft. Men icke all mat lika, icke hela grötfatet och hvarje brödkaka lika. I grötskofvan invid kärlets kant och i den sista biten af kakan eller baket är makten koncentrerad. Man talar därför om "maktbiten" — ett beprösvadt sätt ibland att få i någon genstörtig eller mätt unge det, som han vill lämna kvar. Här fortlefver långt framme i kristenheten änskönt på ett lägre plan en föreställning, som är grundläggande för den primitiva religionens inrättningar. "Makten" äger i den högre religionen vida förnämligare fortsättningar, framför

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

allt i helighetsbegreppet. Här skola vi stanna vid "makten" i dess primitiva gestalt.

Om "mana", "orenda" och hvad "maktens" ekvivalenter allt heta på skilda språk, skrifves nu för tiden mycket. Det är kanske skäl i att påminna om, hvarifrån dessa termer kommit.

Den engelske missionären R. H. Codrington, senare prebendarius i Chichester, nedlade sina delvis redan tidigare meddelade iakttagelser om mana i sitt arbete Melanesian Anthropology and Folklore 1891. Han uppställde här ingen allmän teori och gjorde inga jämförelser utan berättade med oförvilladt engelskt verklighetssinne om, hvad lång bekantskap med melanesierna lärt honom. Vikten af hans iakttagelser insåg först den tidigt bortryckte franske primitivologen Léon Marillier och förtalde därom i Revue de l'Histoire des Religions. Sedan har isynnerhet R. R. Marett i Oxford gifvit burskap åt ordet och saken i vår vetenskap.

Enligt Codrington är ordet mana hos melanesierna både substantiv och verb. I transitiv form, manag, betyder verbet "meddela mana" eller "påverka medels mana". "Ett föremål hvari mana finns, och en ande, som af naturen har mana, säges vara mana", då brukas verbet intransitivt. "En man har mana, men kan icke egentligen sägas vara mana." Ordet är melanesiskt, men förekommer i hela sydhafvet.

Redan tidigare hade Codrington i ett bref till Max Müller 1878 uttalat sig på följande sätt — väl det viktigaste uppslaget för kännedomen om den primitiva människans andliga värld efter Tylors ord om animismen i det ofvan nämnda föredraget af 1867: "Melanesiernas religion består, hvad teorin angår, i öfvertygelsen, att det finns en öfvernaturlig kraft, som tillhör det osynligas område, och hvad praktiken angår, i bruket af medel för att få denna makt vänd till deras egen fördel. Föreställningen om ett högsta väsen är dem alldeles främmande.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Det finns en tro på en kraft, fullkomligt skild från fysisk styrka, som verkar på alla vis till godt och ondt, och som det är den största förmån att ega och kontrollera. Det är mana . . . Det är inte bundet vid någonting och kan finnas i nästan hvad som helst; men andar, vare sig själar som lämnat kroppen eller öfvernaturliga varelser, hafva det och kunna meddela det. Och det tillhör väsentligen personliga varelser att ge upphof däråt, änskönt det kan verka genom medict af vatten, eller en sten, eller ett ben. All melanesisk religion består i själfva verket i att vinna detta mana för en själf eller få det användt till egen fördel — all religion, d. v. s. i fråga om religionsutöfning: böner och offer.“ I Codringtons klassiska bok Melanesian Anthropology and Folklore af år 1891 blir skillnaden mellan mana och ande ännu tydligare. Melanesiernas uppfattning behärskas helt och hållet af denna tro på “en öfvernaturlig kraft eller ett öfvernaturligt inflytande“. Allt, som öfvergår människans vanliga kraft eller naturens vanliga gång, verkas af mana. En sten liknar en frukt. Kanske har den mana. Man lägger den vid roten af ett träd, hvars frukt liknar stenen. “Bär trädet ymnigt, är saken klar.“ Stenen kan meddela kraft åt andra stenar. En mestadels sjungen formel, som meddelar makt, kallas ett mana.

Enligt Codrington härrör mana hos melanesierna alltid från en person, “alla andar äga mana, de dödas själar i allmänhet, vissa människor“. Har stenen en hemlighetsfull kraft i sig, beror det på, att en ande har förbundit sig med den. Ett ben från ett lik äger mana, enär själen är förbunden med det. En människa har mana genom förbindelsen med en ande eller med en afliden själ. En sång har mana, därför att en sådan persons namn förekommer i den. Har någon jaktlycka, tur i fiske, framgång i krig, härrör det från mana hos en afliden jägares eller krigares ande, detta mana befinner sig kanske i en sten, som bäres om halsen, eller i en

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

knippa gräs på bröstet eller i en formel. Växer det bra för någon, föröka sig hans svin, beror det på mana-stenar, som han äger. Man sätter aldrig jamsrötter utan att gräfva ner stenar. Äfven manasånger, liksom manastenar, brukas flitigt.

Tydligt är, att mana ej kan återges med ande. Melanesierna tro också enligt Codrington såväl på "andar", synliga men icke kroppsliga, som på dödas själar och rikta böner och offer, mest af slantar, till de förstnämnda och till de mäktiga bland de senare. Men mana sammanfaller ej med dessa väsen, änskönt det är nära förbundet med dem.

Endast vissa aflidnas själar besitta mana. Då visa de det snart efter döden, eljes glömmas de. Vanliga människors själar ha efter döden intet mana och intressera ingen. Codrington ger ett belysande exempel. Ganindo dödades af en pil, när han med sina kamrater under höfdingen Kulanikama angrep Gaeta för att jaga hufvuden och dymedels samla kraft i sin by. Vid en ny expedition stötte kanoten på grund. Man ropade namn — när Ganindo nämndes, gick kanoten loss. På samma vis funno de ut, hvilken by de skulle anfalla. Det lyckades. När de återvändt hem, dansade de rundt Ganindos hydda under ropet: "Vår tindalo är mäktig att döda." Tindalo betecknar en aflidens ande. Nu dyrkas denna tindalo på Florida (tillhörande Salomonöarna). Men en man kan äfven under lifstiden visa, att han har mana. På ön San Cristoval finnes det ett hus med tillhörande område, som är helgadt åt Harumae. Man församlar sig och offrar ett svin utanför huset. Höfdingen träder in med en bit doppad i blod och bränner upp den, så att röken slår upp i taket. Samtidigt beder han om bistånd i krigsföretag. Sedan ätes grisen. Denne Harumae hade för inte längesedan dött. Och själf var han ingen krigare, men en vänlig och frikostig människa. Så att makten uppenbarar sig äfven i fredens värf. Man trodde, att han hade mycket mana. Och mana är nyttigt till allting.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Den ene anden äger mer mana än den andre. Har man icke tillförsäkrat sig hjälp af en ande med starkare mana, vågar man sig icke på att döda en annan, af fruktan för hans ande. I nödfall måste man köpa en amulett af en man, som själf äger starkare mana: en tand, en hårtest, d. v. s. en manafylld relik. På samma grunduppfattning hvilar relikväsendet i alla religioner. Man glömmer lätt den känsla, som i den högre religionen riktat sig på en afliden person, och som af pietet hyllar minnen eller kvarlefvor af honom. Helgonben och andra reliker betraktas helt enkelt såsom kraftförande föremål, med hvilka man söker kontakt.

Vi ha hos Codrington funnit, att "makten" kan användas för trädgården lika väl som för kriget. Vidare åstadkommer mana sjukdom och hälsa, reglerar väder och vind, förutsäger kommande ting och utvisar, om en anklagad är skyldig eller ej. Gift och besvärjelser blifva verksamma genom mana. Europeisk medicin kallas pei mana. Misslyckas en väderdoktor i att göra regn eller stilla storm, beror det på, att en annan medicinman med starkare mana motverkat honom. Så hade en väderdoktor på Ysabelön utlofvat vackert väder. Dessvärre blef just samma dag hans egen hydda kullvräkt af stormen. Ingen tviflade därför på konsten att styra väderleken. Man förstod bara, att det fanns en kraftkarl på en annan ö med mer mana än deras egen. För alla de förrättningar, som — delvis vilseledande — kallas magi, kommer mana till användning.

I Saa på Malanta säger man om föremål, personer och andar, som äga mana, att de äro "heta", saka. Om någon från den större af de två öarna pekar med fingret åt en annan människa, så medför det för henne lifsfara. Spottar han på den andre, så dör denne. Gärningsmannen är saka.

Innan vi lämna Codrington, vill jag foga ett par anmärkningar till den viktiga text, hvars väsentliga inne-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

håll vi lärt känna. Först rörande sammanhanget mellan mana och ande. Såsom vi sett, härleder Codrington alltid mana från en personlig orsak, från en lefvande eller död människas själ eller från en ande. Undersöka vi närmare Codringtons egna exempel, verka de ej alla öfvertygande i sådan riktning. Han berättar, att en sten gräfves ner bredvid ett träd, därför att den liknar dess frukt. Om någon ande är i det sammanhanget ej fråga. Hvad har den stenen med någon ande att skaffa? Att man finner på att använda den, beror på dess utseende, som kommer en att tänka på frukten. Vilden — liksom många civiliserade — tänker endast associationsvis. Lika verkar lika — den regeln och ingen ande gör stenen i fråga märkvärdig. Visar sig nu stenen besitta den förmodade kraften, så förmår han meddela mana äfven åt andra stenar. Ty mana, "makt", helighet, smittar. Jag förstår icke, hvar Codrington här skall kunna placera en ande.

Vidare kräfver offret vår uppmärksamhet. Codrington berättar, att man offrar åt vissa andar för att erhålla mana. På Ambrym bränner förmöget folk upp ett helt svin för att förskaffa sig "makten". Frågan är, om sådana offer alltid gälla en ande eller gudom. Vi kunna här icke afgöra saken. Men vi känna en mängd analoga fall, där offret, genom den i lifvet inneboende makten, omedelbart förökar mana utan någon andes eller gudoms mellankomst. Fetisjens verkan förstärkes genom ett offer. Ett hus göres varaktigt, genom att en människa lefvande inmuras i grunden eller i väggen. Det är ingen present till "husets ande", intet blidkande af någon gudom. Utan offret frambringar en viss kvantitet "makt". Codringtons exempel tillåta ej en säker exeges. Man får bara en misstanke i den riktning jag antydt.

Öfverhufvud har man ett intryck af, att Codrington något förenklat saken, hvilket, när det gäller upptäckten af en ny synpunkt, ej är ägnadt att förvåna. Mana uppträder som egenskap eller ett i tillvaron utbredt makt-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

stoff. Den primitiva uppfattningen rör sig med konkretare föreställningar. Det framgår såväl af vissa exempel hos Codrington som af andra källor. En ovärderlig slagruta har Codrington emellertid gifvit åt forskningen. Nu för tiden finner man mana öfverallt — kanske stundom äfven där det icke finns.

Vi utvidga kretsen. Samma föreställning och samma ord förekomma i Polynesien. I sin afhandling om de melanesiska språken nämner H. C. von der Gabelentz ordet mene, "Gewalt", på ön Lifu såsom befryndadt med det polynesiska mana. Tregear öfversätter i sitt jämförande lexikon öfver de nyseländska och polynesiska dialekterna mana med "öfvernaturlig makt, gudomlig myndighet, en som har egenskaper som vanliga människor och saker sakna". Maori på Nya Seland använda ordet om ett träsvärd, som hade utfört stora bragder. På Samoa sades det om en far eller mor, som förbannade ett olydigt barn. På Hawaji brukades det om gudarna, men äfven om en man, som genom sin död förhöjt kraften hos en gudabild — exempel på det omedelbart verkande offret, som jag nyss omnämnde. På Tonga utsäges mana om hvar och en, som förrättar under eller trolleri. Höfdingen, som lägger tabu på en sak, gör det i kraft af sitt mana. Ordet brukas äfven om sådant, som för vår föreställning icke har något magiskt i sig, t. ex. om den, som har framgång i sina företag. På Mangarewa kallade man ett tal öfver fyrtio mana manana, "mycket, mycket mana".

Åt språket på denna ö, Mangarewa, med några omgifvande mindre öar ibland de sydliga Paumotuöarna har Edward Tregear ägnat en särskild ordbok. Det är nästan liklydande med Maorispråket och skiljer sig från den dialekt, som talas på de öfriga Paumotuöarna. Det lönar sig att höra de betydelser på mana, som Tregear här fann. Grundbetydelsen är, enligt hans uppfattning, stark, mäktig, underbar, underverk, öfvernaturlig. Därtill

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

komma följande betydelser: tillvaro, väsen; utmaning; spådom, förutsägelse af kommande ting; en skifva i ett spel; att ha ett högre kort på hand. Med mana sammanhänga substantiven managa, "en kraftig åtgärd, någonting underbart och utomordentligt", och manaraga, "kraft, förmåga, allmakt". Lärorika äro äfven de verbformer, som härledas från mana. Manamana betyder att skicka efter någonting utan ägarens medgifvande eller uppdrag. Därmed betecknas äfven den som vinner i en täflan eller kapplöpning. Mamana visar manaföreställningens inre samhörighet med tabu, det rituella förbudet. Det betyder, att man icke låter sig användas till vissa sysslor, att förbjuda, att respektera sig själf eller hvarandra. Aka-mana är kausativt: att göra någon kraftig, att förläna myndighet åt någon. Aka-manamana får betydelsen spå och förutsäga.

Föreställningen om makten är eljes från Polynesien bekant under ordet tabu. Redan missionären Meinicke angaf i sin bok: Die Südseevölker und das Christentum 1844 tabu's väsen och insåg dess betydelse. Han tolkade det såsom en i det gudomliga väsendet inneboende kraft, som yttrar sig däri, att allt, till hvilket den utsträckes, undandrages vanliga människors användning. Allt som finns till indelas i två klasser, moa och noa. Allt som hör till den första klassen, är undantaget från vanligt bruk. Det som är noa, kan fritt användas. Tabu eller tapu är släkt med tapa "benämna" och betyder det som är särskildt nämndt, märkt, föreskrifvet, undantaget. Verbet tabui eller tapui betyder "göra något heligt", "afhålla sig från något". I Tongadialekten på Vänskapsöarna är det klart, att tabu utgör en sammansättning af ta "märkt" och adverbet bu, som uttrycker intensitet. Tabu betyder sålunda "särskildt utmärkt, framhäfdt" i motsats mot det vanliga, noa. Det anger, att en sak eller person icke får utan vidare beröras och användas, att en handling ej får utan vidare utföras. Det är något särskildt med

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

den. Själfvå den språkliga grundbetydelsen stämmer med det latinska sanctus af sancire, försåvidt sancire ursprungligen betyder begränsa, omsluta, tydligt inhägna. Praktiskt taget säger tabu ungefär: "du skall icke", "du får icke" och innebär sålunda begynnelsen till en fast anordning af människolifvet i motsats till drifternas fria spel. Man kan försöka samla tabureglerna i tre grupper: personer, föremål och handlingar, som äro tabu i sig själfva alltid eller vid vissa tillfällen, personer och föremål, som ofrivilligt blifvit tabu genom smitta, eller som med afsikt gjorts tabu genom beröring. Med klok beräkning har nämligen denna smittande helighet användts af de härskande klasserna, särdeles i Polynesien och på Madagaskar för att antingen egoistiskt tillvälla sig egendom eller för att t. ex. bevara boskapsstammen, när den efter offerfesternas frosseri hotat att dö ut. Åtminstone i Melanesien lär ordet tabu alltid användas om förbud, som människor pålagt saker och ting, medan den inneboende farliga helighetskraften återgifves med rongo.

I den moderna religionsvetenskapen användes tabu om "maktens" negativa karaktär af att vara farlig och förbjuden, mana om "makten" såsom viktig och värdefull källa till lif och lycka. Berättigandet till slik användning af orden ger Tregear, då han upplyser, att den som äger mana därigenom blir tabu. Om man skiljer emellan de mer positiva riterna, som afse att vinna och föröka "makten", och de mer negativa riterna, som vilja skydda mot maktens farliga verkningar eller afleda dem, så kunna de senare betecknas såsom taburiter i egentlig bemärkelse. Vi kunna i detta sammanhang, då det gäller att komma åt "makt"-föreställningens väsen och ursprung, icke ingå på de olika slagen af "makt"- och taburiter.[1]) Här skulle vi endast uppmärksamma frändskapen mellan de båda

[1]) Se Öfversikt af allmänna religionshistorien, Stockholm 1912, och den mer ingående utredningen i artikeln Holiness i Encyclopaedia of Religion and Ethics.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

orden mana och tabu. Meinicke's definition på tabu kunde lika väl gälla mana.

Från Australien känna vi för "makten" flera ord. Joia betecknar trollkraft och trollmedel, t. ex. en liten skinnbit, som gommera'n, "svartdoktorn", tar fram ur munnen och hymlar med under sina konster. Hvarje medicinman har sin särskilda joia. Äfven "makten" själf betecknas med samma ord. Det finns enligt Howitt ett immateriellt joia, som verkar magiskt, men därjämte en särskild magisk substans, som finns i hvarje djur, som man ej får äta.

Skillnaden mellan välgörande och skadlig makt finnes angifven redan i primitiva språk. Hos den mångomskrifna Arandastammen (Spencer och Gillen: Arunta) i östra Centralaustralien betyder arunkulta (Spencer och Gillen: arungquilta) en ond afart af makten, medels hvilken man skadar eller dödar fiender. Den goda lifskraften befinner sig framförallt i tjurunga (Spencer och Gillen: churinga).

Bland maktbegåfvade föremål intaga de centralaustraliska mysterieredskap, som bära sistnämnda namn, en så viktig plats, att vi här måste ägna dem något utförligare uppmärksamhet. Tack vare B. Spencer och Gillen, tyske missionären Strehlow och andra iakttagare äga vi goda underrättelser om dessa tjurunga. Det är hopplöst att få in dem i någon gängse teori. De ge oss en hälsosam, om än mindre behaglig förnimmelse af, hur svårtillgänglig de primitives värld är för oss, och hvilken osjälfvisk kraftansträngning det fordras för att få en inblick i deras föreställningar.

En hel del tjurunga användas vid de heliga ceremonierna som ett slags musikinstrument. Mysterieredskap förekomma flerstädes med uppgiften att åstadkomma ett hvinande, brummande, slamrande läte eller rytmiska taktslag, som ackompanjera danserna och förhjälpa medicinmannen att komma i extas. För hottentotten är en spänd

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tråd, som han håller mellan tänderna och knäpper på med fingret, tillräcklig för att försätta honom i salig berusning. Tonredskapen ha de mest olika former, från trumman hos lapparna och sibiriska stammar och grekernas rhombos till australiernas hvinträn eller rytare. De sistnämnda bestå af aflånga, smala träskifvor, käppar eller stenar, som svängas i ett snöre rundt öfver hufvudet och då åstadkomma ett aktningsvärdt och ganska hemskt, brummande oväsen. Hvad som i detta sammanhang intresserar oss, är den hemlighetsfulla kraft, som bor i mysterieredskapen. De gamle mexikanarnes och andra amerikanska folks rasselbräde eller bullerstaf, ofvan tillplattad och försedd med rasslande små stenar eller kulor, hade magiska verkningar, dess namn chicauaaztli betyder enligt Seler det, hvarigenom man bibringar kraft, styrka. Liknande hemlighetsfulla egenskaper funnos hos andra instrument, såsom "benrasslet", "kurbitsrasslet", "skinntrumman". Liksom hos andra folk användes de maktförande redskapen för att befordra årsväxten, frambringa moln och andra verkningar. I de australiska tjurunga[1]) igenkänna vi maktföremål tillhörande ett mer primitivt stadium. De utgöra det heligaste, infödingarna besitta. Blott invigda få se dem. Visar man en tjurunga för en oinvigd, blir döden eller något annat hårdt straff följden, såsom bländning medels ett brinnande vedträ. Hos centralstammarna finns det en tjurunga äfven för hvar kvinna, men hon får aldrig se den. När detta såsom i den ålderdomliga Engwuraceremonien förekommer, så få kvinnorna se jämnt och nätt så mycket, att det hemlighetsfulla i saken ökas. Strehlow berättar, att om någon visade en tjurunga för en kvinna, blefvo båda dödade. Dödsstraff drabbade till och med en kvinna, som tillfälligtvis hade hittat en tjurunga. Dessa heliga stickor eller stenar förvaras i en håla under en höfdings eller medicinmans uppsikt. Han hämtar fram

[1]) Se Mysterieceremonier och deras ursprung, Ymer 1906, s. 202 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dem till de sakrala riterna. Så länge Kaitisj-stammens ceremonier till det ätbara gräsets förkofran räcka, får den gamle Thungallaman, som bestämmer när de skola börja, icke närma sig sin hustru från den stund, då han hämtat mysterieredskapen ur hålan för att dag efter dag traska omkring med dem och sjunga öfver vildsäden, tills allt är öfver. Han är så full af tjurungastoffet, att hustrun ej kan tåla beröringen med honom, samtidigt måste han vara angelägen om att icke genom oförsiktighet mista eller förringa den värdefulla maktsubstansen. Tjurunga's tabu-karaktär utsträcker sig till omgifningen kring det ställe, där de förvaras. Vilda djur finna i dess närhet en säker tillflykt. Det faller ingen in att där döda dem. "Ett djur", berättar Strehlow, "som träffats af ett spjut i närheten af en arknanaua" — namn på tjurungahålorna — "och stupat, får ligga orördt, man bär icke bort det. I närheten af en sådan håla undviker man äfven strid så mycket man kan." Primitiv motsvarighet till hvad vi från all världens religioner känna om heliga platsers och tempels okränkbarhet. Äfven växterna lämnar man i fred i närheten af ett tjurunga-ställe.

Tidigare iakttagare insågo tillfullo den vikt, de maktförande eller heliga tjurunga äga för infödingarnas religion och lif. Men först Strehlow har hos Aranda- och Loritja-stammarna i Centralaustralien underkastat dem en ingående undersökning, som lämnat nya resultat. Tjurunga förtjäna i fråga om mana-begreppet vår särskilda uppmärksamhet. Ty till skillnad från mana, joia och andra maktföremål, stå de i förhållande till hvarje människa. Hvarje människa har sin tjurunga — liksom enligt Hewitts beskrifning på irokeserna, till hvilken vi snart komma, hvarje människa, hvarje djur och hvarje föremål äger orenda, så att tillvaron består af en ständig, hemlighetsfull täflan mellan de olika orenda. Men tjurungan är ändå mer individualiserad, i det hon uppträder förkroppsligad i ett visst yttre föremål. Vidare äga tjurungastickorna samman-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hang med vissa totemförfäder. Trots detta är tjurunga ingalunda en själ som vandrar. Åtskillnaden mellan makt och själ kommer här tydligt till synes.

Strehlow skrifver: "Alldeles afgjordt uppfatta icke Aranda — det gäller äfven om Loritja — sina tjurunga såsom säte för en själ eller för lifvet. Jag har frågat de svarte härom, de afvisa direkt en sådan uppfattning. Med själen — ltana eller guruna — har tjurunga intet att skaffa." De aflidnes andar, ltana, föreställer man sig såsom lätta, hvita gestalter. Själen vistas efter döden en tid i grafvens närhet. När man hållit dödsfesten på hennes graf, går hon till de dödas ö eller de dödas land, ltjarilkna-ala, en smal, långsträckt ö långt borta i norr. Men så uppenbart som möjligt innebära tjurunga en hemlighetsfull, "öfvernaturlig" makt. Det bör uttryckligen påpekas, att Strehlow, såvidt jag kan finna, ingalunda påverkats i sina iakttagelser af den moderna mana-teorien. Så mycket värdefullare dokument för den primitiva maktföreställningen äga vi i hans af den nu aflidne friherre von Leonhardi utgifna skildringar. Det är rådligast att så mycket som möjligt använda Strehlows egna ord. Med kulturnödvändighet beteckna de naturligtvis ett visst afstånd från den kompakta primitiviteten. Men de rubba ändå betänkligt våra allmänna hypoteser. Söka vi få reda på, hvad tjurunga egentligen betyder, råka vi genast in i primitiva föreställningar, som närmast te sig som ett ohjälpligt virrvarr.

"Ordet tjurunga betyder: den egna hemliga. Tju är ett föråldradt ord och betyder: undangömd, förborgad, hemlig. Runga betyder den egna, min egen. Tjurunga kan närmast brukas som adjektiv, t. ex. retna tjurunga, det egna hemliga namnet, som hvarje ung man erhåller jämte sitt vanliga namn. Dock brukas tjurunga oftare som substantiv och betecknar då Arandamännens kulthandlingar, t. ex. ilia-tjurunga = emukulten." Jag anmärker här, att Strehlow genomgående använder ordet "kult" om

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

centralaustraliernas heliga religionsriter, änskönt dessa icke innehålla någon dyrkan i egentlig bemärkelse. Saken skola vi närmare undersöka i femte kapitlet. Äfven "gud" om totemförfäderna synes mig vara oegentligt, då dessa ej äro föremål för verklig kult. Efter denna parentes ge vi Strehlow åter ordet. "Men isynnerhet betecknas vissa trästycken och stenar såsom tjurunga. Dessa flata, ovala, aflånga föremål äro för det mesta betäckta med tecken på ytan." Endast männen känna till hålorna, där de förvaras. Tjurunga af trä kallas också tjungajunga, de af sten talkara. Loritja kalla tjurunga i allmänhet kuntanka, det särskilda ordet för trätjurunga är alkumunku, de som bestå af en sten kallas malkari. "Tjurunga variera mycket i storlek och form. Det finns trätjurunga från 20 centimeter till öfver en meters längd, bredden växlar mellan två och nio centimeter. På ena sidan äro de något konvexa, på den andra vanligen platta, ibland en smula konkava. Talkara äro bredare än tjungajunga, men icke så långa, de ha i regeln en oval form, sällan äro de runda. Undantagsvis kunna de ha formen af en bumerang." Tecknen, som för öfrigt saknas på de äldsta, äro för det mesta konventionella, så att endast en invigd kan tyda dem. Koncentriska cirklar och spirallinjer höra till de öfvervägande mönstren. De kunna betyda mångahanda: lägerplatser, träd, bergsryggar, buken och fettet på en totemförfader eller på ett totemdjur. Semikoncentriska cirklar betyda vanligen en totemförfader i sittande ställning, parallella linjer betyda stigar eller de teckningar, som någon totemförfader bar på bröstet. Många tjurunga kan äfven den oinvigde förstå genom de på dem inritade fotspåren. Såsom vi redan nämnt, höra till tjurunga äfven de brummträn, som de flesta australstammar använda vid sina heliga ceremonier.

Om maktföremålens ursprung förtäljes följande. I urtiden lärde sig de svarte af totemklanernas förfäder och af andra "lärare", hur man skall förfärdiga tjurunga

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och använda dem. En sådan lärare eller kulturheros var Putia-putia. Arandastammens första varelser hade af urtillverkaren "Flugfångare" från oformliga klumpar tillhyfsats till riktiga människor. Men tjurunga kände de ännu icke till. Då bröt en wallaby-totem-urfader upp i fjärran norden och kom till en berömd totemplats vid Finkeflodens öfre lopp. "Putia-putia vandrade med en väska, stenknif, stenyxa och opossumtänder norrifrån åt söder och slog sig ned i trakten af Rama. Snart därefter gick han en bit från lägerplatsen, högg med stenyxan omkull ett mbultjita-träd (vildt apelsinträd), tog af barken, bearbetade trästycket med den spetsiga ändan på sin spjutslungare, jämnade det och inristade med sin opossumtand tecken därpå. Men tecknen lyckades icke bra på detta trädslag. Därför kastade han bort mbultjita-biten såsom obrukbar."

Nu fällde han ett gummiträd. Inte heller det lämpade sig. Ett stycke alknata (furu)-ved visade sig lika odugligt. "Då gick Putia-putia bort och fällde en ititja, bearbetade ett stycke, jämnade det och gjorde med opossumtanden tecken därpå. Han borrade ett hål i ena ändan, satte ett snöre däri och svängde tjurunga'n. Den gaf ett vida omkring hörbart, brummande ljud ifrån sig. Nöjd med sitt verk stoppade han denna tjurunga i väskan." Äfven en tjurunga af en tnima-buske lyckades bra.

"När han stoppat dessa tjurunga i väskan och gömt denna i närheten, kallade han tillsammans de luta (wallaby)-män, som bodde där, och lät dem alla lägga sig på marken med hufvudet stödt i båda händerna. Sedan gick han bort och hämtade väskan med tjurunga, tog först fram opossumtanden, lindade försiktigt och omständligt af den omhöljet, fattade först högra handen på en äldre man, som låg framför honom, och lösgjorde med opossumtanden hans högra tumnagel. Därefter rispade han honom i pannan och öfver ögonbrynen, så att hela ansiktet och högra handen blefvo öfverhöljda med blod. Sedan han gjort likadant med alla männen i tur och ordning, tog han fram tjurunga ur sin

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

väska, lade en i händerna på hvarje man och förklarade tecknen för dem. Sedan tog han fram en ännu osirad tjurunga och visade männen i tur och ordning, hur de skulle inrista tecknen. De fingo också hvar för sig under Putia-putia's uppsikt förfärdiga en tjurunga och inrista tecknen med en opossumtand, som han skänkte åt hvar och en. Till slut sade han till dem: "Så skolen I alltid förfärdiga tjurunga, men endast männen få se dem. För kvinnor och barn fån I ej visa dem." Sedan beströk han de förfärdigade tjurunga med röd ockra och bar dem till en håla i närheten, där han lade dem på ett underlag af torra grenar och betäckte dem med gräs och gummiträdsbark."

Enligt en annan tradition erhöllo människorna sin första tjurunga från samme urtillverkare "Flugfångaren", Mangarkunjerkunga, som gjort människorna själfva i ordning.

Hvad ha dessa trästycken och stenar för betydelse? Såsom vi ofvan sett, ligger i själfva ordet tjurunga, att de äro förbundna med en bestämd person, och att de hållas hemliga. Vidare förtälja sagorna, att de flesta totemförfäder förvandlats till sådana tjurunga, som än i dag förvaras i de heliga hålorna. Andra väsen från urtiden af samma slag förvandlades till träd, stenar, buskar och andra föremål och finnas sålunda icke själfva i arknanaua. Men de tjurunga, som de på sina vandringar buro med sig, befinna sig på samma plats som öfriga mysterieträn. Alla tjurunga stå i en särskild förbindelse med den totem-förfader, som hvarje enskild Aranda-man alltifrån sin invigning betraktar som sin personlige beskyddare. Det berättas, att när Flugfångaren gaf männen deras tjurunga, sade han t. ex. till en känguru-man, det vill säga till en man, som har kängurun till totemdjur, släkting och beskyddare: "Detta är kroppen af en känguru, af denna tjurunga har du uppstått." Strehlow tolkar saken så, att tjurunga gäller för att vara mannens och hans totemförfaders gemensamma kropp. Tjurunga'n "för-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

binder individen med hans personlige totemförfader och garanterar honom skydd af denna i n i n g u k u a" (beteckning för den personliga totemvarelsen), "medan förlusten af tjurunga'n medför dennes hämnd." Jämte denna individuella förbindelse med en enskild totemvarelse, en "totemförfader", har Aranda- och Loritjamannen liksom de flesta australier i sin egenskap af klanmedlem släktskap och förbindelse med en hel djurart. Det är denna förening mellan en hel klan och en djurart, som kallas totemism i egentlig bemärkelse. Tjurunga'n hör äfven dit, hon förbinder nämligen mannen icke blott med hans totemförfader utan äfven med hans klan och därmed med hans totemdjur och ger honom möjlighet att gynna totemdjurets förökning och göra det fett. Så använde redan totemförfädren sina tjurunga. "Bestrykes tjurungan med fett och röd ockra, så utgå från henne skapande kraftер, som inverka på totemdjuret, ja, såsom de gamle sade, hoppa totemdjur ut ur tjurungan, när den smörjes." Denna egendomliga förbindelse mellan människan, hennes totemförfader och hennes totem framträder oupphörligt i de heliga ceremonierna och därtill hörande sånger och utgör nyckeln till att fatta deras innebörd.

Kuntanka's betydelse hos Loritjastammen är enligt Strehlow snarlik, om än icke identisk. Kuntanka'n, dess namn på tjurunga, är lika nära förbunden med personen i fråga, som skuggan med kroppen. Aranda's uppfattning skildras såsom konkretare. De se i tjurunga totem-beskyddarens verkliga kropp, medan Loritja mer betrakta henne som en bild. Men mysterieträet åtnjuter hos dem samma anseende som hos Aranda och beledsagar den enskilde genom hela lifvet.

I sin tjurunga har Arandamannen en talisman, "som utrustar honom med skapande makt och ger honom den personlige totemförfaderns skydd mot fiender". Tjurunga'n innehåller båda slagen af makt, såväl den skapande, befordrande som den skadegörande, förstörande.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Men den förra egenskapen kommer ojämförligt mer till synes och till användning. Vid de heliga ceremonierna plägar den uppträdande sätta en smyckad trä-tjurunga i håret på sig. Hon ger honom förmågan att liksom totem-förfadern frambringa totemdjuret eller totemväxten. Sten-tjurungan anses nästan kraftigare, enär de vandrande totem-varelserna i urtiden själfva för det mesta förvandlade sig till stentjurunga, medan de läto sina lärjungar bli trätjurunga. Den, som leder riterna, gnor de unga männens kroppar med en stentjurunga, för att de skola få klarare ögon att upp-täcka en främling, när han kommer. Vid omskärelsen dunkar ledaren gossarna, som invigas, på magen med en talkara, stentjurunga, för att ge dem en kännbar uppmaning till måttligt lefnadssätt. "Om två män skola slåss och den ene har sin tjurunga på sig, tror han, att tjurunga'n skall stärka honom, medan motståndaren uppger tvekampen såsom hopplös, så snart han erfar, att den andre har med sig sin tjurunga." Äfven i sjukdom bevisar tjurunga'n sin kraft. Om någon känner sig klen och nära att dö, hämtar man en stentjurunga från närmaste arknanaua, skrapar med spjutkastarens (mera) hvassa uddsten af något från tjurungan och ger det i vatten åt den sjuke. Denna dryck förlänar nya krafter åt den sjuke. Loritja såväl som Aranda låna bort mysterieträn och -stenar till andra lägerplatser. Det betraktas som ett särskildt vän-skapsbevis.

Vi ha här att göra med en för vårt föreställnings-sätt och vår logik mycket krånglig och svårtillgänglig före-teelse. Dessa kroppar af forna totemvarelser äro på samma gång ett slags alter ego för ägaren, verksamma maktmedel och instrument, som beledsaga de heliga danserna och panto-mimerna. Sagorna om djurmännen i urtiden ha ej sällan till uppgift att förklara tjurungas uppkomst, användning och rörelse. De spela en roll vid barnets födelse och fortsätta att äga betydelse för individen under hela hans lefnad. Det påtagligaste och viktigaste hos dessa besyn-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nerliga föremål, som man nu kan få se här och hvar i våra etnografiska museer, utgöres af deras hemlighetsfulla makt. De äro en slags kraftkoncentration, visserligen fördelad för de enskildes räkning, men ändå stammens eller klanens gemensamma egendom. Man skulle med en djärf anakronism kunna säga, att i tjurungahögen samlas hela den makt, som samfundet förfogar öfver och ur hemlighetsfulla källor alltjämt har att upphämta och använda. Vi ha sett, hur tjurungan föreställer både det ena och det andra af det, som aktas för värdefullt. Hon står i nära förbindelse med urtidens totemväsen, med totemdjurets släkte och med de nu lefvande människorna. Men om själ eller ande kan man här icke tala. Vi läsa i Strehlows beskrifningar ingenting om en själsvarelse, som kommer och går i dessa tjurunga. Det vore också vilseledande att tala om en tillvaron genomträngande kraftsubstans. Slik abstraktion är uppenbarligen främmande för den primitiva föreställningen. Vi ha svårt att i dessa skifvor och stenar härbergera urfäder, den egna "makten" och andra goda ting. Men denna svårighet att låta två eller flera föremål samtidigt intaga identiskt samma rum, finnes tydligen ej för Aranda och Loritja och deras gelikar. De ha i en egendomlig form utbildat sin erfarenhet af något mäktigt i tillvaron, som vållar lif, trifsel, hälsa och framgång, ger skydd, samkänsla och trygghet.

Från Sydhafvet och Australien bege vi oss till Nordamerika, alldenstund de näst tabu-mana mest citerade termerna för makten äro hämtade därifrån.

De första upptäckarne, jägarne, handelsmännen, nybyggarne och missionärerna i Nordamerika fingo det intrycket, att indianerna trodde på den Store Anden, sedan förevigad i Longfellows' Hiawatha. Särskildt missionären J. Owen Dorsey's undersökningar af Omaha-indianerna och sedan Mc Gees och Hewitt's och andras arbeten hafva upplöst den Store Anden i en rad föreställningar,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

som väl äfven i deras framställning mistat något af sin primitiva konkretion. Jag anför de tre nämnda auktorernas skildringar i tur och ordning för att visa, hur det egenartade, för religionsvetenskapens gängse kategorier främmande i indianernas uppfattning först så småningom kommit till sin rätt.

Omaha tillhörde jämte Ponka, Dakota, Iowa och andra stammar Siouindianernas stora folkfamilj, som bebodde trakterna omkring Missisippi's och Missouri's öfre lopp, ungefär där deras folknamn bibehållits som namn på stater i unionen. J. Owen Dorsey skref om bruk, om hvilka de trodde, att deras förfäder erhållit dem från Wakanda. Omaha vågade enligt samme auktor, när de befunno sig långt borta från sina byar, icke lämna sina gamla på prärien, för att icke bestraffas af Wakanda. Om vi äta med en mördare, sade de, som Wakanda hatar, kommer Wakanda också att hata oss. Här påträffa vi ordet Wakanda under omständigheter, som tyda på ett ursprungsväsen eller en urfader af det slag, vi i nästa kapitel skola lära känna hos australier, afrikaner och andra. Från sådana urtillverkare och höga väsen plåga nämligen stammens regler och förbud härledas. Men senare jakttagare ställa det utom allt tvifvel, att Wakanda också har en allmännare betydelse, som W. J. Mc Gee sökt återgifva i sin afhandling öfver Siouindianerna. Vi skola se, att här liksom i fråga om kongoområdets Nzambi och andra "urfäder", namnet på detta höga urtidsväsen sammanfaller med beteckningen för det hemlighetsfulla och underbara.

Enligt Mc Gee är indianernas "Great Spirit" "helt enkelt ett stort mysterium, kanske obestämdt mänskoliknande, oftare i djurgestalt, dock icke en ande. tv en sådan kan indianen icke tänka sig" utan inflytande från de hvite. Det var, berättar han, delvis genom den första bekantskapen med Siouindianerna, som det vidt spridda misstaget rörande den ursprunglige Store Anden vann insteg, och det var delvis genom Dorsey's arbete bland Dakota

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och andra stammar som denna missuppfattning blef rättad. "Bland dessa stammar tillskrifvas världens skapelse och styrelse wa-ka"-da — ordet varierar något hos de olika stammarna — liksom bland algonkinerna allmakt tillskrefs ma-ni-do — 'Manito the Mighty' i Hiawatha. Men närmare undersökning visar, att wakanda antager växlande former och utgör snarare en egenskap än ett bestämdt väsen. Ty hos många bland stammarna är solen wakanda, icke wakanda'n i bestämd form eller en wakanda, utan helt enkelt wakanda; och hos samma stammar är månen wakanda, likaledes åskan, blixten, stjärnorna, vindarna, cedern och en del andra föremål; äfven en människa, särskildt en sjaman, kan vara wakanda eller en wakanda. Dessutom användes ordet om de mystiska vidundren på jord, i luft och vatten. Enligt en del af de vise männen voro marken eller jorden, den mystiska underjorden, den sköna öfre världen, mörkret m. m. wakanda eller wakanda'er. Likaledes voro fetisjerna och föremål och prydnader, som användes under de heliga ceremonierna, hos olika stammar wakanda. Hos några af indiangrupperna betraktades vissa djur och andra träd utom cedrarna, som äro särskildt wakanda, också såsom wakanda. Hästen kallades hos stammarna på prärien wakanda-hund. På samma vis betraktades många naturliga föremål och platser, som ägde något påfallande, såsom wakanda. Ordet tillämpades sålunda på alla slags väsen och föreställningar och brukades (med eller utan böjning) utan åtskillnad såsom substantiv och adjektiv, och med ringa förändring såsom verb och adverb. En så proteusartad term kan tydligen icke öfversättas till ett högre differentieradt civiliseradt språk. Den föreställning, som ordet återger, är tydligen också obestämd och kan icke riktigt öfversättas med "ande", mycket mindre med "Stor Ande", fastän man lätt förstår, hur ytliga undersökare, som behärskades af bestämda andliga begrepp, hindrades af bristande förtrogenhet med indianspråket, vilseleddes af det vaga primitiva föreställningssättet (the vague prescrip-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

torial ideation) och kanske bedrogos af slipade inföded sagesmän eller ohederliga tolkar, kommo att antaga den falska tolkningen och hålla den vid lif. Ordet kan kanske bättre öfversättas med mysterium (mystery) än med något annat ensamt engelskt ord, dock är denna öfversättning på samma gång alltför begränsad och alltför bestämd. I Siouindianernas språkbruk betecknar wakanda obestämdt också 'kraft', 'helig', 'forntida', 'storhet', 'lefvande', 'odödlig' och andra ord, men det betecknar icke med någon grad af fullständighet och klarhet de begrepp, som ligga i dessa ord hvart för sig eller tillsammans. Ingen rimligt lång mening på engelska kan göra rättvisa åt den föreställning som ligger i termen wakanda."

Vi ha sett, hurusom solen, den mytiska åskfågeln och wakandahunden, cedern och andra naturföremål i sin egenskap af wakanda på sätt och vis förgudades. "Månen var wakanda bland Osage och stjärnorna hos Omaha och Ponka, dock tyckas de ha intagit en underordnad ställning. Vindarna och de fyra himmelsstrecken tillerkändes tydligen högre rang, och i enskilda fall tyckas vattenvidder under och jordgudomligheter ha intagit ledande ställning. På det hela taget torde det vara riktigt att betrakta solen såsom Siouindianernas högsta 'mysterium' med åskfågeln eller familjen af åskfåglar såsom ett slags förmedlande länk mellan det mysteriösa och människan, i besittning af mindre kraft, men ändå mer verksam i mänskliga angelägenheter än himlens aflägsnare wakanda."

Sammanställa vi dessa underrättelser om wakanda, kunna vi knappast undgå att såsom det gemensamma bakom de skiftande betydelserna och hos de föremål, som äro wakanda, finna intrycket af något, som går öfver det vanliga måttet. Hunden är hund, men hästen är en märkvärdig, storartad "hund", en "wakanda-hund". Mycket inneslutes uti samma uttryck, mycket i himmel och på jord. Att döma af Dorsey's beskrifning har den förunderliga makten äfven personifierats och föreställts såsom

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ett skapande, regerande väsen. Om något därvidlag har insipprat från de hvita, och i så fall hur mycket, kan knappast afgöras.

Hvad angår svartfotindianerna, förråder W. Mc. Clintock den opersonliga karaktären hos deras maktbegrepp, änskönt han använder namnet Great Spirit. "Den store anden eller den stora hemligheten eller den goda makten är öfverallt och i allting — berg, slätter, vindar, vatten, träd, fåglar och djur." Vissa djur tillbedjas, därför att de "äga en större del af den goda kraften än andra. När en svartfotindian befinner sig i svårighet eller fara, beder han därför helt naturligt till dem för att få hjälp."

Särskild lycka har J. N. B. Hewitt gjort med sitt orenda, icke minst därför att han ej nöjt sig med att beskrifva utan vill ställa upp orenda och motsvarande föreställningar som minimaldefinition på religion och därvid nog jämnat till saken och civiliserat den en smula. Sin berömda uppsats i American Anthropologist för 1902 kallade han "Orenda och en definition på religion". Om vi icke kunna riktigt följa honom i hans generaliseringar, så äro hans undersökningar af maktidéns uttryck på skilda indianspråk så mycket värdefullare. Han tycks först vilja identifiera animatismen med föreställningen om en opersonlig makt. Att lifvet är en egenskap hos hvarje föremål, stenarna, floderna etc. inberäknade, är enligt Hewitt ett grundläggande postulat för den primitives världsbetraktelse, och i förbindelse härmed har den primitive gjort det vidare antagandet, att en mystisk potens af olika kraft och innebörd finns i hvarje föremål i den värld, hvars medelpunkt han själf är. "Denna hypotetiska magi anses vara en egenskap hos alla kroppar" o. s. v. Hewitt är långt ifrån att förakta en slik primitiv idé. Han menar tvärtom, att människans erfarenhet i alla tider och i alla länder har den lefvande tron på denna mystiska krafts verklighet att tacka för några af sina kraftigaste motiv och väsentliga verkningar.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Den mystiska kraften har olika namn hos olika stammar. Siouindianerna kalla den wakan eller mahopa eller xube, algonkinerna manitowi, shoshonerna pokunt och irokeserna orenda. Ordet äger något olika form i skilda irokesiska dialekter, hos huronerna lydde det iarenda eller orenda. Irokeserna äga äfven ett annat ord, otgon, som betecknar den illvilliga, dödsbringande, farliga eller förstörande användningen af orendamakten. Detta otgon tyckes så småningom utträngа det allmännare ordet, orenda.

Hvar uppträder detta orenda? "En sjaman, rarendiowane, är någon, hvilkens orenda är stort." En duktig jägare har ett skarpt, öfverlägset orenda. Lyckas ej jägaren, så betyder det, att bytet klarade sig undan hans orenda. Om någon vinner på en annan i spel eller skicklighet, så är han den andres orenda öfvermäktig. Vid klanernas täflingsspel skaffar man sig en skicklig sjaman för att han skall bruka sitt orenda mot de andra. Äfven djur äga orenda. Skygga djurs och fåglars orenda säges vara lifligt eller känsligt. På detta sätt stå en mängd orenda i ständig strid mot hvarandra, det är tillvarons innebörd. Människan brukar sitt eget orenda eller skaffar sig genom riter och formler tillgång till orenda hos en annan varelse eller ett annat föremål — en växt, ett träd, en sten, ett berg, ett djur, vattnet, molnet eller något annat. Hvad Hewitt här beskrifver, är samma tankegång, som ligger till grund för bruket af amuletter, reliker och andra maktförande föremål.

Som vi hörde, är orenda särdeles förhanden hos medicinmannen. Att förtrolla kallas att använda sitt orenda för eller mot någon. Näst sjamanen, den maktfyllde mannen, kommer den heliga, maktfyllda formeln i raden af orendaföremål. Betecknande nog var orenda i det äldre irokesspråket det enda ordet med betydelsen sjunga, mässa. Ty sjamanen sjunger, när han utöfvar sitt orenda. "Hos irokeserna anses orenda stå i direkt förbindelse med att sjunga och med allt som brukas som trollmedel,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

amulett eller lyckomedel, vidare med begreppen hopp, bön och underkastelse." Hewitt jämför denna användning af orenda som helig formel med det engelska charm och det franska charme, som komma af det latinska carmen i betydelsen af en verkningsfull, på särskildt vis sjungen eller reciterad formel eller sång. Sammanställningen af sjamanen och formeln såsom framför andra varelser och ting maktförande ha vi redan tidigare påträffat. Den finnes öfver hela linjen och har fått sin märkligaste fortsättning i det indiska brahmans historia.

Är Hewitts beskrifning riktig, så tycks här föreligga en betydelsefull skillnad, i det att orenda finns hos alla människor och saker, medan mana och wakanda efter hvad vi hörde, förekomma endast hos den eller det utomordentliga. Man kunde känna sig frestad att i Hewitts definition finna en bekräftelse på Durkheims och Foucarts teorier, hvilka på olika sätt förneka åtskillnaden mellan själen och mana-makten och sålunda uppfatta själarna såsom partiklar af heligheten (Durkheim) eller anse "makten" vara ett annat uttryck för själen (Foucart). Men språket gör, om man fortfarande får tro Hewitt, invändningar. Hewitt framhåller uttryckligen, att indianspråken i fråga ha helt andra namn för lif, själ, ande, aflidens ande, hjärna o. s. v., och ger härpå en rad bevis. Den utförliga listan på ord för ande och själ hos irokeser och huroner tycks gifva vid handen, att orenda utgör en annan kategori i deras föreställningsvärld. Allt sammanhänger med allt — det gäller naturligtvis den primitives värld ännu mer än vår. Men skall någon distinktion göras, tycks den här vara befogad.

Algonkinernas manitu få vi nedan sid. 92, 95 anledning att återkomma till. Vi besitta från tiden för den svenska kolonisationen i de trakter, där ostalgonkinerna ägde sitt hemvist, en kort men synnerligen upplysande definition på manitu af Roger Williams (A Key into the languages of America, London 1643), som otvetydigt visar

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

samma grundbetydelse och användning som i fråga om wakan och orenda. Några år tidigare berättade Le Jeune om manitoukathi, som han öfversatte med "Manitu's eller djäfvulens ben". I själfva verket var det en maktpåse. Efter trollkarlens anvisning gjordes en påse i form af en fot och fylldes med bäfverhår. Den hängde länge i hyddan, sedan bar en ung man den om halsen. Utan tvifvel ha indianerna med ordet manitu äfven betecknat lefvande mytiska varelser. Thomas Campanius Holm öfversätter i den ordlista, som afslutar "Kort Beskrifning om Provincien Nya Sverige uti America som nu för tjden af the Engelska kallas Pensylvania", Stockholm 1702 "Manétto" med "Gud, Ande, Ängel". Hoffman hörde af en Menomonee-man, "att de goda mysterierna gåfvo honom den flata lilla skramlan, för att han skulle kunna åkalla de goda manitu, när han behöfde deras hjälp". Jesuiternas af Thwaites samlade och ånyo utgifna skildringar från sjuttonde århundradet erbjuda rikt material till tolkningen såväl af manitu, som af wakan, orenda, oki och andra indianord om makten och makterna. Till en medicinmans konster hörde förmågan att visa blod af en person, som befann sig långt borta. Då sades det, att det var "manitu'n, det är djäfvulen, som hämtade hans blod öfver jorden" (VI, 198 jfr 200). Missionärerna hörde talas om en "manitu's befallning", om hvad "manitu'n hade sagt" (IX, 118). "Manitu'n försäkrade att tron och bönen förorsakade död för de flesta som omfattade dem" (XXXI, 242). Manitu'n hade förklarat, att en sjuk skulle bli frisk, om han fick på sig pater Buteux's skodon (IX, 112). Stundom återge missionärerna manitu, som om ordet betecknade en klass af väsen: "denne djäfvul eller manitu" (IX, 115); en sjuk sade till pater Buteux i medicinmannens närvaro: "Jag tror, att din manitu är allsmäktig, säg till honom att han botar mig, så skall jag gifva dig tio bäfrar" (IX, 74); stundom i betydelsen af en bestämd varelse le manitou: en medicinman "kallade på manitu'n

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

eller en annan ande utan att få honom att komma" (IX, 112), "åkalla manitu'n, bruka dina gamla konster, så kanske din hustru blir bra" (XXV, 166), "den onde manitu kunde icke längre" skada de kristna (XX, 136, 268), en gubbe visade ett hårstrå, som han sade sig ha ryckt ur mustaschen på manitu'n (XXV, 122). Såsom vi sett, motsättes då ofta indianernas manitu mot missionärernas Gud. Gud har "en helt annan makt än deras manitu" (XXXI, 200). Två vildar förklara: "jag har sett din manitu", "jag har sett din Jesus" (IX, 212). Men manitu uttrycker i andra sammanhang själfva gudomsbegreppet. En missionär uppmanades att stanna kvar för att såsom indianerna sade "lära oss att tala till den store Manitu" (LIV, 224, 234). Missionärernas öfverlägsenhet öfver medicinmännen förklarades af indianerna ur "en större kännedom om manitu" (XII, 8, 184). Det sista uttrycket erbjuder ett särskildt intresse. Framskymtar icke bakom missionärens förklarliga personifiering af manitu dess grundbetydelse af underbar och hemlighetsfull kraft? Opersonlig eller personlig hade manitu särdeles den egenskapen att förorsaka sjukdom och död (IX, 208 ff), öfverhufvud att förklara det oförklarliga. Manitu utsades om djur och andra föremål (XIII, 271; LXVII, 167). De hvite männen tillhörde det nyas och underbaras värld. En missionär berättar: "Folket kommer emot oss i mängd för att, såsom de säga, se den manitu, som kommit till deras land" (LIV, 218). En indian sade till missionären: "Du är en manitu" . . . "Hör mig, manitu" (228), "manitu, haf barmhärtighet med oss" (232). Om manitu betecknade en varelse eller ett föremål eller en egenskap, ägde tydligen för indianen ingen vikt och kunde knappast afgöras. Det väsentliga i ordet är föreställningen om något märkligt och verksamt. Det framgår af följande redogörelse från år 1647 af H. Lalemant, som äfven visar, att europeerna öfverdrifvit den personliga karaktären hos manitu. Han beskrifver "deras manitu eller snarare deras demoner

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

eller snarare deras fantastiska lotter. Det finns få ynglingar bland vildarne, som icke äga någon sten eller något annat föremål, som på sätt och vis intygar deras beroende af demonen, för att ha lycka på jakt eller i spel eller i krig; detta föremål har gifvits dem af någon trollkarl eller de drömma,[1]) att de skola finna det på något ställe, eller deras inbillning kommer dem att tro, att manitu ger dem det som de träffa på." Vi få vidare veta, att de plägade ta fram "dessa lotter eller dessa manitu" ur sina påsar (XXXI, 190). Öfversättningen "ande", "demon" duger sålunda icke öfverallt. Pater Allouez skref: "De kalla öfverhufvud allt, som synes dem antingen förmånligt eller skadligt, för en (ett) manitu och ägna dessa ting den kult eller vördnad, som vi ägna endast den sanne Guden" (L, 284). I jesuiternas berättelser kommer aldrig manitu's väsen bättre till synes. "Makten" är indifferent. Men vare sig den är farlig eller gynnsam, lämnar den icke människan oberörd, utan föranleder åtgärder, som ingå i det sakrala systemet.

Algonkinernas manitu motsvarades af oki hos huronerna. De uppfattade oki "i form af djur, fåglar eller reptiler, stundom i mänsklig gestalt eller till och med i form af stenar" (V, 285). För så vidt denna beskrifning utgår från föreställningen, att oki betecknar en ande, dömer den sig själf. Det är tydligen föremålen själfva som, genom sin märklighet, så kallas. Oki betyder ordagrant: "det som är ofvantill" (XIII, 270).

Ur den öfverflödande rikedomen af ord och föreställningar om 'makten' utvälja vi näst efter de skildringar, som varit mest befruktande för religionsstudiet, några ytterligare exempel från Afrika, Indonesien och Europa, innan vi söka fatta i sikte det för gudstrons uppkomst och utveckling betydelsefulla i denna primitiva grundföreställning.

[1]) Helgonben och andra reliker ha ofta hittats genom drömmar.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

När en grupp pygméer förevisades i Olympia i London 1907, passade Marett på att göra sig underrättad om deras religiös-magiska föreställningar. Höfdingen Bokane berättade för honom, att när man fann ett törne eller en pilspets i liket, slöt man sig till, att mannen dött däraf.[1]) I andra fall är dödsorsaken oudah. Med oudah menar man något opersonligt. Skär man sig i ett finger af misstag, så är oudah med i spelet. Hör man underliga läten i skogen, komma de också från oudah. Uppenbarligen användes ordet till att beteckna det, som man eljes ej kan förklara. Huruvida oudah äfven uppträder som ett personifieradt väsen, kan af redogörelsen ej ses.

Förbud, tabu, heter på Madagaskar fady. Bryter någon mot ett fady med vett och vilja, beror det på, att han vet sig själf besitta en makt, öfverlägsen den som verkar förbudet. Denna makt kallas på Madagaskar hasina och beskrifves såsom "en osynlig, i ting och varelser inneboende makt, hvars väsen man icke känner, men om hvars tillvaro man är viss, därför att man förnimmer dess verkningar". I ordböckerna öfversättes ordet med "inneboende eller öfvernaturlig kraft, som gör en sak god och verksam; kraften, verkan af ett läkemedel; sanningen i ett ord eller en förutsägelse; en saks helighet, kraften i amuletter, besvärjelser" etc. Adjektivet masina betyder "helig", "helgad", "mäktig", "verksam". Ett antal ord af samma stam beteckna helighet, makt, öfvernaturlighet. Framför allt är hasina till finnandes hos höfdingen. Då det smittar, måste man, liksom hos andra primitiva folk, taga sig i akt för honom. På samma gång är hasina värdefull. Stammens lif och förkofran hvilar på höfdingen. Äfven andra äga hasina, så

[1]) Denna skillnad mellan "naturlig" död, d. v. s. den som vållas af en synlig orsak, pil, drunkning o. s. v., och död, som tillskrifves ond magi eller en öfvernaturlig makt, är vanlig hos de primitiva. Hvad vi kalla naturlig död, är för dem den onaturliga, som tarfvar förklaring.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ädlingarna. Hos vanliga människor förekommer hasina endast i ringa mått. Sätter jag upp en käpp med en grästott på ändan, d. v. s. en kiady, på en åker, så har jordbiten fått öfver sig något af hasina. Den har i själfva verket blifvit en del af mitt eget jag. Min person utvidgar sig, när min egendom växer. Så allvarligt tar den primitiva uppfattningen förvärf och köp. Minskas min besittning, så sker intrång på mitt eget lif. Men så länge min helighetskraft är stark nog, vågar sig ingen på den. Rubbar någon en kiady eller tar han något af skörden på den åker, mitt hasina tillägnat sig, så beror det på, att den andre tilltror sig att äga starkare hasina.

Fan-folket i franska Kongo och tyska Kamerun beteckna en ansenlig del af sina taburegler med ordet eki. Det öfversättes med "förbjudet" eller "förbjuden sak". Pater Trilles, som i tjugu år verkat som missionär hos detta folk, förmodar att ordet eki går tillbaka på en rot ki, som betyder "makt, kraft, förmåga", och genom utvidgning af betydelsen äfven "det som icke kan slås sönder", såsom järn, metall. Har den franske missionären rätt i denna etymologi, se vi här ett intressant språkligt intyg om sammanhanget mellan den hemlighetsfulla makten och tabuförbudet. Det maktfyllda, ki, är farligt, "förbjudet", eki, och omgifvet med särskilda försiktighetsmått. Enligt en annan missionär pater Martrou, som särskildt studerat tabuskicken hos Fan-folket, brukar man eki om en förbjuden handling eller föda. Där som annorstädes gälla särskilda förbud den sjuke, kvinnan som väntar ett barn, gift folk, höfdingen etc. Vidare finns det allmänna förbud: man får t. ex. icke dricka upp allt vatten som finns i hyddan utan bör lämna något kvar, som slås ut på morgonen. Man får icke äta första frukten, icke afsluta ett arbete, som en död har begynt o. s. v. Vissa eki afse totemdjuret, som i regel ej får skadas, dödas eller ätas. Till reglerna hör äfven exogamin: hustrun måste tagas ur en annan klan än den egna. Allt bestämmelser, som

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

vi känna igen från andra tabusystem. Upplysande är det ord, som brukas om förseelser mot tabureglerna. Att öfverträda ett tabu heter nsem eki. Nsem är det vanliga ordet för ett rituellt fel, för en underlåtenhet att lyda en religiös, sakral föreskrift. Ett nsem måste alltid försonas. Ordet består af negationen n och ett verb seme, "tillbedja", "hålla" (om bud).

Påtagligast är väl "makt"-föreställningen, när den gäller födan. Än i dag förekomma hos allmogen i Europa välbekanta seder, som afse den "makt", som sitter i skörden, i sista kärfven, i brödet, sista kakan. Sådana "maktriter" och formler kunna vara uråldriga kvarlefvor. Men de behöfva ingalunda gå tillbaka till heden tid. Det primitiva föreställningssättet finns kvar, inte blott i den mystiska afkroken "i mörkaste Småland", utan i Upsala och Stockholm och öfverallt. Primitiviteten sitter djupt i själen på oss. Särdeles hos människor, som förena ursprunglighet med ett känsligt väsen, träder primitiviteten lätt i dagen, när af någon anledning kulturfernissan afnötts. Den högre religionens strid mot primitivitetens rädsla för makten och makterna upphör aldrig. De ännu icke af kulturjargonen lika uppträdande och banaliserade själarna i skilda folklager erbjuda en djupare jordmån för intrycken från tillvaron. Där kunna alltjämt maktriter och tabuskick uppkomma. Folksed och folktro upplysa icke utan vidare om den forna hedendomen, men väl om den outrotliga primitiviteten. Det är icke svårt att ge exempel på, hur nya tabu uppstå inför våra ögon och iakttagas, när det gäller en risk, det må vara döden eller bara en examen. Det händer ännu, mest i katolsk, men äfven i evangelisk kristenhet, att kyrkans sakrament tagas i anspråk, utan någon verklig andel i deras religiösa mening, men icke heller likgiltigt för sedens skull, utan af karakteristisk taburädsla och såsom maktriter: det är säkrast att förse sig med helighetskraftens skydd.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Intet under, att födan härledts ur den hemlighetsfulla makten och omgifvits af tabubestämmelser. Hvadan dess lifgifvande verkan? Undrande, tacksam och rädd har människan satt näringen i religiöst sammanhang. Heliga sedvänjor ha af ålder omgifvit näringen, som för den högre kulturen blef i stort sedt i Östern ris, i Västerlandet säd, i Nya världen majs. Hvad Seler förmodar om den fornmexikanska majsgudinnan, Cin-teotl, gäller Ceres, sädens gudom, "rismodern" och andra gudar, som personifiera grödan. De ha uppvuxit ur riterna, ur tabu- och mana-riterna, eller bättre, ur den opersonligt fattade substans, som ger både födan och varelserna lif och kraft. Holländske missionären A. C. Kruijt's arbete: Het animisme in den Indischen Archipel 1906 och andra undersökningar af honom riktade vår insikt om "makten". Hos malajerna på Sundaöarna är helighetsmakten mindre fruktad, mer uppfattad som ett gagneligt lifsstoff. På Malakka kallas "makten" sumangat, hos batakerna tendi, tondi, till skillnad från de individuella begu, som batakerna också känna. Begu är själen, isynnerhet efter döden, tendi "makten", som vid människans död öfvergår till andra föremål. Ursprungligen betydde tendi ingenting annat än lifskraften. Sumangat och tendi uppenbara sig i pulsarna, i skuggan, äfvenledes i inälfvorna, i blodet, i nafvelsträngen, i efterbörden, i håret, i naglarna, i spottet, i tårarna o. s. v. Det är samma kraft, som finnes i djur och växter och i hufvudfödan, riset. Synnerligen bör beaktas, att risets maktstoff bär samma namn som "makten" hos människan. Med animismen eller själsföreställningen kunna vi ej här reda oss. Isynnerhet hufvudet är "maktens" säte. Däraf angelägenheten att skaffa sig skallar och skalper. På Borneo och annorstädes i Indonesien husera hufvudjägarna, som A. C. Haddon beskrifvit. De samla hufvuden af dödade fiender för att tillförsäkra sig deras kraft. Seden är vida spridd äfven i Melanesien. Skallarna, som pryda männens för-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

samlingshus eller klubblokaler, hänga ej där för ro skull utan såsom ett slags kapital af kraft. Att man då och då drager ut och öfverfaller en by för att få skallar, beror ej på mordlust utan på den hårda nödvändigheten att hålla stammens lifskraft vid makt.

Makt- eller helighetsföreställningen lägges numera lika allmänt till grund för försöken att begripa lägre kulturer, som förr animismen. Synpunkten visar sig fruktbringande t. ex. i Vilhelm Grönbechs stora verk om forngermanerna: Vor Folkeæt i Oldtiden — i fyra delar: Lykkemand og Niding, Midgård og Menneskelivet, Helligh ed og Helligdom, Menneskelivet og Guderne, Köpenhamn 1909 till 1912 — och i Edgar Reuterskiölds arbete: De nordiska lapparnas religion, Stockholm 1912.

Icke utan en idealisering, som man gärna består sina egna förfäder, har Grönbech uppbjudit en genialisk förmåga och förtrolighet med urkunderna för att förstå forngermanska kulturen inifrån dess egen anda och kraftcentrum. Uppgiften är belägen högt ofvanför den vanliga vetenskapliga handtverksmässigheten. Smidig och flödande dansk penna har gjort skildringen. Ett typiskt uttryck för maktföreställningen har Grönbech igenkänt i hamingja'n. Hon uppträder både som ättens och som den enskildes lyckomängd och öde. Men den neutrala bemärkelsen öfvergår ej sällan till en personlig. Hamingja uppträder handlande och vandrande som ett väsen för sig, själ, ande, skyddsande, utan att man kan skarpt markera öfvergången. För de forna nordborna var den uppenbarligen icke medveten. Än är hamingja'n framgången, ödet, makten. Sådan mannens eller ättens hamingja är, så går det dem. Än är hamingja lika personlig och lefvande som följ-anden. Hamingja och fylgja kunna brukas om hvarandra. I Vatnsdælasaga säger Ketil till sonen Thorsten: "Du är nu kommen till sådan ålder, att det kan vara skäl att pröfva, hvad hamingjan vill unna dig." Thorsten litade på sin faders hamingja,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och hon förde honom helbregda åter. Tre gånger nämnes hamingja i de sista raderna. I första och tredje fallet är hamingjan tydligen personlig. I mellersta satsen kan man vara tveksam. När man bar till Thorsten hans son, gaf han honom namnet Ingemund efter morfadern, "och väntade för honom hamingja för namnets skull". Ingemund kallade sin son Thorsten och hoppades däraf, "att hamingja skulle följa". Här blir öfversättningen för oss på båda ställena närmast neutral: lycka, framgång. Den gamle nordbon gjorde icke åtskillnaden.

"Heilagr", helig, är det forngermanska ordet för mana-tabu. Helig, heilagr, var den som hade heill i sig, det är kraft, duglighet, förmåga, som visade sig i klokhet och framgång, i hälsa och kroppsstyrka, i den maktställning mannen vunnit och i kvinnans fruktsamhet. Ordet brukas både som substantiv i neutrum, och i femininum i ental och äfven flertal, och som adjektiv. Det förflyttar oss utanför det vanligas sfär, till det utomordentliga, verksamma, kraftfyllda, till de öfvermänskliga, vi frestas säga öfvernaturliga, kraftkällorna för lifvets uppehälle och okränkbarhet, styrka och värdighet. Helighetens kraft fanns i mannen, så länge han var fri, och sattes in i honom igen, om han blifvit slaf och skulle friköpas. Då lades på honom "manhelg". Liksom fridhelg betydde manhelg mannens rättsliga okränkbarhet och den bot som måste gäldas för hans lif. När den tolfårige Olav Tryggvason i Holmgård dräpte sin fosterfar Thorolf Lusskäggs baneman, höll han på att råka illa ut och måste anlita drottningens förbön, enär "där var stor manhelg och stort straff på att taga en man af daga".

Ordet heill lefver ännu kvar i de germanska språken som tillrop, Heil, hell, hail! Men för forntida föreställning betydde hälsningen mer än goda önskningar eller beundran. Det låg makt i ordet. Mannen lämnade med ordet åt den andre andel i sin egen kraft och helighet. Han gaf heill. Var han en höfding med stark lycka eller ägde

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

han eljes kraftig hug, så var det "hell" han sade, i sig själft en värdefull gåfva. Fridshälsningens innebörd beror på den hälsandes eget väsen (jfr. Joh. Ev. 14,27).

Makten satt i mannens vapen och redskap, i drycken och maten vid gillet, i härden och högsätesstolparna, som Hallsten i Floamannasaga "efter gammal", det är hednisk, "sed", kastade öfver bord "til heilla sér" för att på Island finna gynnsamt land, i spjutet som slungades öfver fiendens här, i rättens former, löfte och bann, i de heliga orden och orterna, i gudarnas lunder och hof, i Urdarbrunnens vatten och i kultens heliga föremål, framför allt i ättens sammanhållning. För den enskilde utgjorde släkten en kraftkälla. Den som afskar för sig tillgången till den, var dömd till förakt och undergång. Samtidigt hade den enskilde att med sina bragder föröka ättens kraftkapital. Blodsbandet såsom helighetskraftens säte har i Grönbech fått en värdig tolk. Af ålder hämtade germanerna därjämte helgd och lifskraft ur andra förbindelser. Redan Tacitus känner de amicitiæ, som behöllo sin giltighet igenom flera led. Mannens helighet omgifver honom särdeles i hans eget hem. Därför är det skändligt att där döda honom. Likaledes, då han sitter i skygdet af annan mans gård. Men ännu starkare helighet vann mannen på de heliga platserna eller när han vid löfte och ed tog i handen de heliga, kraftfyllda föremålen, svärdet, ringen, smycket. Om klenodernas kraft äga skilda folks sagor mycket att förtälja. Ännu gå kronjuveler från hand till hand, en tom symbol, förr bärare af härskarkallets kraft. I krig och vid fiske betedde sig i Norden som hos andra folk den heliga kraften och kräfde särskilda omsorger. Jomsvikingarna på ön Wollin voro helgade åt kriget. De måste sofva i lägret utan beröring med kvinnor. Krigets helighet undantog dem till och med från den vanliga nordmannamoralens viktigaste regler, i det att icke ens blodsband och vänskap fingo gälla något för dem.

Var heligheten eller makten äfven i Norden till sitt

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

väsen det utomordentliga, hemlighetsfulla, öfvermänskliga, oförklarliga, så miste i vikingatiden den fäderneärfda religionen mycket af sin helgd och inverkan. Man igenkände och sökte "makten" snarare i människans egen rådighet och kraft än i det gudomliga och öfvernaturliga. I den meningen skulle man kanske kunna säga, att heligheten blef det idealt mänskliga.[1]) Hos vikingarne slappades respekten för "makterna". Mannen tog sin sak i sin egen hand. Heligheten hade knutits till gudar och ett helt sakralt system. Nu flyttade den in i sin medelpunkt och sista förskansning, ättens lif och mannens mod. En snarlik utveckling hade några århundraden tidigare skett hos araberna före Muhammed. Minskningen i kult och gudatro betydde ej heller där, att religionen försvann. Dess objektivering i myter och riter höll ej stånd mot förståndets djärfhet och verklighetens hårda villkor. Men med oförminskad kraft fortlefde det heligaste af allt, blodshämnden och mannens i ättplikterna visade dygd eller duktighet, hans muruwwa.

2. Makten och själen (anden).

Vi fråga efter förhållandet mellan besjälandet och maktföreställningen. Så mycket bör det redan anförda ha lärt oss, att det är falskt, när man i den moderna primitivologin framställer saken som om "ceci tuera cela". Båda lära få lefva. Oförnekneligt uppträder hos naturfolken själen som ett väsen med förmåga att vilja och handla, lämna kroppen och återvända. Lika oförneklig är mana, "makten". Ofta, kanske i regeln ter den sig som något opersonligt, en gemensam beteckning för allt konstigt och skrämmande, en egenskap, en kraft. Vi få räkna med båda. Hur förhålla de sig inbördes?

[1]) Grönbech, III, 149 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Man har försökt förenkla saken till ett additionsexempel. Mana är till sitt väsen opersonligt änskönt nära förbundet med lefvande väsen. Det ligger nära tillhands att tänka sig makten såsom själsindividernas och andarnes eller "makternas" sammanfattning, vare sig de äro tidigare eller senare än den opersonliga enheten. Mest energiskt har den skarpsinnige franske systematikern Durkheim genomfört en slik förenkling. Enligt honom förhåller sig själen till mana såsom delen till det hela. Själen är det heliga i motsats mot kroppen, det profana. Själarna äro partiklar af den opersonliga makten hos den totemistiske urfadern, som egentligen utgör en personifikation af samfundet. Så ordnar sig det hela till ett i sin enhetlighet beundransvärdt system, som tyvärr har mer att göra med fransk logik än med australiernas andliga värld. En rad betänkligheter resa sig mot denna våldsamma användning af australiernas föreställningar, i sitt slag mer dogmatisk än Durkheims föregångares, de store medeltida franske systembyggarnes användning af bibelns utsagor.

Redan på förhand förefaller det osannolikt, att de enskilda själarna skulle ha framgått ur en gemensam själssubstans. Det är farligt att i fråga om de primitive ställa upp logiska och psykologiska omöjligheter. Men antagandet af ett opersonligt själsstoff, af hvilket de särskilda själsväsendena sedan utskurits, tilltror de primitive en abstraktionsförmåga, som är dem så främmande som möjligt. Man låter dem föreställa sig något allmänt, som ger tillvaron dess kraft och rörelse, någonting i stil med den moderna tron på en allt genomträngande energi, innan de uppfatta de enskilda själarna. Det behöfves mycket god vilja för att låta vildarna på så vis tjäna en religiössociologisk teori. Pater Schmidts och Foucarts invändningar äga här sin giltighet. Snarare kunde man förmoda, att "makten" eller "lifselektriciteten" är en sammanslagning af de enskilda själarna och andarna, en slags

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

primitiv pandemonism eller panteism efter animismen eller polydemonismen. Den förklaringen strandar redan på faktum, att "makten" uppträder i minst lika primitiva förbindelser som själen. Öfverhufvud torde förhållandet mellan makten och själen ej kunna ordnas så enkelt, som nämnts.

Vi uppställa frågorna: Äga alla lefvande — eller af animatismen som lefvande uppfattade — varelser mana? Har allt mana en personlig orsak? Eller med andra ord: Har (är) hvarje själ och ande mana? Och är hvart mana ande, själ?

1. Den förra frågan tyckes i flera fall ha sitt svar gifvet, i det att "makten" tillskrifves hvarje människa eller rent af hvarje föremål. Bland de anförda exemplen hafva vi funnit det hos Strehlows Aranda och Loritja, i orenda enligt Hewitts beskrifning och i madagassernas hasina. Tjurunga är visserligen icke identisk med makten, men ett maktbegåfvadt, heligt föremål. Det ser i slika fall ut, som om makten funnes, där en själ finnes, kanske ännu allmännare. Men spörja vi efter den egentliga magisk-religiösa kraften, så kommer den ej till synes hos enhvar, utan hos vissa individer, framförallt höfdingar och präster. Det är i fråga om manaföreställningen liksom eljes en falsk förutsättning, att fullständig likformighet skulle råda. I vissa fall säges det uttryckligen, att makten är till finnandes hos särskilda varelser — djur och människor — och särskilda föremål. Äfven om något af den hemlighetsfulla kraften skulle finnas i hvarje väsen, äger dess förhandenvaro dock ej hos alla en verklig betydelse för lifvet och religionen. Åtminstone i koncentrerad och därför verksam form uppträder makten ej öfverallt. Bästa upplysningen ger oss den religiösa och magiska praxis. Den afgörande och för religionen viktigaste skillnaden i tillvaron är just den mellan det (eller den), som äger makt, och det (eller den), som saknar den.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Redan hos Codrington få vi ett klart besked: icke alla själar äga mana. Därför tillbedjas de ej alla efter döden. Endast de, som äga mana, erhålla kult. Redan under lifstiden visar sig "makten" såsom duktighet i krig eller fred. En sådan människa kan betraktas och behandlas såsom lefvande gudom. Kungavärdigheten beror ursprungligen på slikt mana hos individen, såsom Frazer med rik dokumentation visat. Men det kan också hända, att en människas mana kommer till synes först efter döden. Hur en afliden visar de efterlefvande sin makt och därför blir ansedd som en tindalo, som skall ha kult, ha vi sett ofvan sidan 33 i berättelsen om Ganindo. Sammaledes flerstädes. Wedda på Ceylon ha, enligt makarne Seligmanns uppteckning, ett särskildt namn för de aflidnes andar, när dessa bevisat sig vara verksamma och därför fruktas och dyrkas. Då kallas de yaka, plur. yaku. Icke en hvar afliden är en yaka. Seligmann meddelar en åkallan, som har till uppgift att utröna, om "den döde har erhållit makt såsom en yaka". Hos de sibiriska stammarna dyrkas icke alla döde, icke ens alla sjamaner efter döden, utan endast de, som under lifstiden främjat sin släkt och sin stam. Stundom upptäckes andens förmåga först efter döden. Efter Klements berättar Stadling i sin bok om sjamanismen om en supig rysk kapten i en by vid floden Selenga. En gång hade han under ruset gått upp på ett berg och där burit sig åt som en galning. Efter hans död uppstod en kreatursjukdom, mot hvilken man förgäfves sökte bot hos de vanliga skyddsandarna medels offer och andra ceremonier. Då erinrade sig någon den ryske kaptenen. Skulle man inte kunna vända sig till honom? Man offrade till honom, och kreaturspesten upphörde. På det viset blef den ryske fyllbulten efter döden en sajan, som regelbundet dyrkas.

Relikväsendet beror i sin urartning på samma manaföreställning. Fromheten glömmer de heliga män och kvinnor, till hvilkas minne kvarlefvorna först pietetsfullt

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

vårdades och hyllades, och håller sig endast till relikernas egen förmåga. Men icke alla ben efter döda människor äga kraft att hjälpa eller skada. Vi erinra oss, hur det äkta korset och andra relikers äkthet igenkändes. Man förde andra trästycken eller ben i närheten af en sjuk eller en död, fast utan verkan. När det rätta föremålet bars fram, reste han sig och var frisk. Så pröfvas helighetskraften. De kvarlefvor, som äro laddade med makt, bevarar man med omsorg och vördnad. Sanctus, helgon, betyder egentligen en med öfvernaturlig kraft utrustad människa, som kyrkan därför tillerkänner offentlig kult. Jag hänvisar till Delehayes utmärkta utredningar. Det kan hända, att kyrkan först efter döden upptäcker, att det var ett helgon, det är, en maktbegåfvad. När kyrkan omsider började taga det mer noga med helgonvärdigheten, är det påfallande, hur stor betydelse man tillerkände under, som förrättats efter döden af helgonkandidaten. Jag har annorstädes hänvisat[1]) till, hur jungfrun af Orléans vann sin nyligen tillerkända kyrkliga värdighet. Hennes beatifikationsprocess inleddes 1869 och vann sin afslutning genom Pius den tiondes dekret af den 11 april 1909. Akterna visa, hur mycken vikt man lade vid de under, den lilla Jeanne nyligen förrättat med sjuka nunnor, mer än fem och ett halft århundrade, sedan hon brändes i Rouen.

Uppenbarligen utmärker heligheten och makten vissa människor, djur och föremål framför andra. Det hör till dess väsen och framträder allt tydligare i den mån mana's religiösa art blir medveten och genomförd. Lika uppenbart är, att animatismen och besjälandet, åtminstone i framskridet skick, tillämpas på allt, som finns till. Ej heller denna sistnämnda regel är utan undantag. Det finns exempel på, att kvinnor och barn och oansenligare män enligt primitiv tro sakna själar och sålunda äro slut med

[1]) När stunderna växla och skrida II, 193.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

döden. Därmed är emellertid ingalunda sagdt, att alla själar, som fortlefva, åtnjuta anseende och riter såsom "makter". Den åtskillnad, som "maktens" afsebara förekomst drager i tillvaron, är kanske religionshistoriens viktigaste, nämligen motsatsen mellan heligt och profant. Vi få anledning att återkomma därtill i kapitlet om religion och magi. En aflidens mana kan äfven bero på hans dödssätt. Ty makten finns ej blott hos vissa individer i motsats mot andra. Den förekommer vid vissa tillfällen äfven hos de eljes vanliga människorna. Alldeles samma taburegler, som gälla höfdingen, måste vid vissa tider iakttagas af alla män och kvinnor. Det finns ej blott människor, utan äfven handlingar och tillstånd, som tillhöra helighetens sfär. I slika lägen fylles en vanlig människovarelse med helighetens mysteriösa kraft. Någonting motsvarande förekommer i den högre kulturen. Hvad som eljes är den ovanliga människans och det skapande snillets hemlighet, kan den vanliga människan i särskilda lifslägen erfara och åstadkomma. Då sker en skärpning af uppfattningen, en förhöjning af känslolifvet. Tilldragelser och kräfvande uppgifter, i hvilka lifvets ström liksom sammanpressas och går fram med djup mäktighet, sättas äfven af den civiliserade mänskligheten i särskild förbindelse med religionen. Betydelsefulla öfvergångar i den enskildes tillvaro beseglas med heliga riter — fortbildning af de primitiva "rites de passage", såsom van Gennep ganska träffande betecknar åtskilliga af dem. Andra religiöst betonade erfarenheter låta sig ej rituellt omgärdas, enär de äro den enskilda själens hemlighet. Men skarpt ljus markerar dessa stycken af lefnadsvägen. Och vandraren blir förvandlad från sina ringa villkor.[1]) Hos de primitiva stammarna förklaras det ovanliga och utomordentliga, som utmärker vissa människor, men äfven vissa moment i hvart

[1]) Selma Lagerlöf har i "En fallen kung" skildrat sådan temperär förhöjning af tillvaron.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

människolif, ur en halft materiell orsak. Kraften och heligheten äro i synnerhet förhöjda hos mannen under krig och farlig fångst, hos kvinnan vid barnsbörden. Dö de i slikt tillstånd, blir deras tillvaro efter döden förnämligare än vanliga dödligas. Ty makten var i dem i dödsögonblicket och skiljer dem från gemene mans villkor. Äfven andra ha själar, som fortlefva. Men "makten" fattas dem. Endast medicinmän, höfdingar och andra maktbegåfvade samt de, som tillfälligt kraftfyllda anträdt dödsvägen, orka utstå mödorna och profven, som leda till en bättre lott. Vi se, hur manateorin förmår tolka en vida spridd föreställning om olika öde efter döden. Den vanliga sammanställningen af krigare och barnsängskvinnor har trotsat andra förklaringar. Vi se också, hurusom den fortlefvande själen ej utan vidare besitter "makt".

Men ej sällan är förbindelsen mellan makten och själen så nära, att man ej kan skilja dem åt. Man kan ej säga, om det är fråga om den ena eller den andra. Äro de verkligen två? Äro de ej två namn eller synpunkter på samma sak? Den äldre meningen, att själ och makt äro likbetydande, har bättre skäl för sig än de många själarnas härledning ur den ena makten. Förr uppfattade man makten som själ. Nu, sedan uppmärksamheten väckts för maktföreställningens behärskande plats i primitiv tankegång, tolkar man snarare själen som "makt". Så Foucart, Grönbech och andra. I själfva verket göra språken icke alltid en så tydlig åtskillnad som vi t. ex. sett i Melanesien, på Sundaöarna, på Madagaskar, och som vi kunna iakttaga hos Homer och annorstädes. Gå vi till en af samtidens mest opartiske iakttagare och grundligaste kännare af ett primitivt folk, så meddelar Junod från Thonga på Sydafrikas ostkust flera beteckningar för själen och makten. Mbilu, "hjärtat", är sätet för begåfning och förmåga. Är en man skicklig i handtverk och nyttiga konster, så heter det, att han lärt sig det af hjärtat. I bröstet äro intelligens och vältalighet belägna, i mellangärdet samvetet.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Men Thonga'en känner äfven "själar", som kunna lämna människan. Den tron är allmän, att under sömnen människan kan fördubbla sig och lämna kroppen. Många hålla före, att "själen" alltid far sin kos under sömnen. Moya, anden, och hos Ronga-klanerna hika, andedräkten, är lifsprincipen hos människan. När döden stundar, sitta de anhöriga invid den döende och "vänta på att hika skall lämna honom". När döden inträffat, säga de, att "moya har försvunnit". Dessutom spelar skuggan, shitjhuti, en roll. Hon tyckes beteckna den aflidnes fortlefvande "själ", icke "själen" hos den lefvande. Man kan drömma om en döds, ej om en lefvandes shitjhuti. Thonga's egentliga religion är förfädrens kult. De förgudade döde kallas shikwembu. Många anse, att det är shitjhuti som blir shikwembu. Här bli alla döda dyrkade "gudar", icke vissa utvalda maktbegåfvade döda, såsom i andra primitiva och högre religioner. Vi se, hur "själen" och "makten" gå in i hvarandra i Thonga's antropologi. Vi äga ingen rätt att utifrån påtvinga den en åtskillnad, som den till äfventyrs ej själf gör. Dock, maktföreställningen i sin olikhet mot själatron framträder äfven hos Thonga, tydligast i nuru. "Det finns hos människan och hos några få stora djur en till hälften andlig princip, nuru, som lämnar kroppen, när den dödas i krig eller under jakt, och hvarigenom den döde eller det döda djuret hämnas på mördaren." Förhållandet mellan skuggan, shitjhuti, och nuru är icke klart. "Nuru tycks äga en mer materiell beskaffenhet, eftersom det kan gå in i en rot, och det är fortfarande förbundet med den dödades kropp och ben."

Tshispråket på Afrikas västkust tycks äfvenledes, enligt Ellis, tillerkänna hvarje människa och själ "makten". Lifskraften, kra, har funnits hos förfädren förut och går igen hos nya medlemmar af släkten. När vi för enkelhetens skull använda uttrycket själavandring om den primitiva tron på sambandet mellan lifskraften hos döda och hos lefvande, må vi besinna, att tanken på en individuell

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

själsvarelse, som vandrar ur den ena kroppen och existensen in i den andra, blifvit utbildad i Indien och Grekland. De primitive äga ingen så afrundad själsföreställning utan gifva med namnet åt den nyfödde äfven något af den duglighet, som fanns i dess förre bärare. Det, som vandrar, är snarare ett slags kraftkapital i släkten och stammen än en tillfällig hyresgäst eller fånge i kropparna. Hos de tshitalande negrerna kallas den dödes fortlefvande ande srahman. Men det är kra, som ger individen hans kraft.

Gå vi till Kongo, i Västafrika, där riter och föreställningar äro satta i system såsom knappast hos några andra naturfolk, finna vi för själen en rad skiftande beteckningar. Missionär Laman karakteriserade på följande sätt för mig de viktigaste. Den jordiska lifsprincipen nzalla går vid sjukdomsfall ut i ett träd, men kan återföras. I döden är den ohjälpligt borta. Äfven andedräkten, moela, flyr i döden. Skalet, egentligen "puppan", ligger där, men moela har gått sin väg. Själfva andningen, lifvet, kallas wumunu. Skuggan, kini, spelar också en viss roll. Kuja är den aflidnes ande, själen som fortlefver. Sekundärt kan ordet sedan betyda demon. Så långt själen.

Maktföreställningen har som bekant i Västafrika alstrat invecklade tabusystem. Laman skrifver: "För begreppen stort, farligt, makt, magisk kraft, gudomlig, öfvernaturlig brukas Nzambi, men det är ock med detta ord Nzambi med tillägget mpungu, 'den store', som vi beteckna Gud. Då infödingen kallar något för kianzambi (poss. genitiv), d. v. s. Nzambi's, så betecknar det något för människan farligt, obrukbart, giftigt o. s. v., eller något, som skall behandlas med nödig försiktighet såsom vissa växter m. m., som man tror vara giftiga eller på annat sätt farliga för människan. Ett annat ord 'longo' af samma stam som nlongo betecknar 'medicinska' eller förtrollande och kurerande medel, som en fetisjman brukar, då han botar sjuka eller annars hjälper med hvad till kroppen hörer. Däraf har ock vår medicin fått namnet 'longo' eller plur.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

'bilongo'. Detta ord innebär också något hemlighetsfullt och magiskt." "Nlongo betecknar något hemlighetsfullt, magiskt och som alltså är förbjudet att äta, vidröra, bruka, odla o. s. v. Detta nlongo står dock alltid i samband med nkisi, fetisjen. Det är olika nlongoförbud allt efter olika fetisjer, ehuru många äro gemensamma."

Det är just i fråga om fetisjerna, som spörsmålet själen eller makten tillspetsar sig. Nkisi, plur. minkisi, kallar man en pung, som hänger under takutsprånget eller i bältet. Medicinmännen (zinganga) ha i den samlat allehanda föremål från olika områden af naturen, krita, glimmer, salt, peppar, hår, metallringar, klon af en fågel, rötter o. s. v. Sedan invigning och offer skett, besitter fetisjen förmåga att skydda ägaren och skada fienden. Jag hänvisar till missionär Hammars ypperliga skildring i "Etnografiska bidrag af svenska missionärer i Afrika", sid. 145 f.

"Då man vid ett besök i en by betraktar husen och deras inventarier, fästes uppmärksamheten snart vid ett besynnerligt knyte, som hänger under husets takutsprång, på gafveln eller långsidan, och till svar på frågan, hvad det är, svaras nkisi. Detta knyte uppbäres af ett nätverk i form af en kasse och har vanligen öfver sig ett eller flera ap- eller kattskinn. Det innehåller alla möjliga ting, t. ex. krita, glimmer, salt, krut, peppar, hår, fjädrar, klor, tänder, frö, metallringar, bergkristall etc. Det är bestruket med palmolja och rödkrita och har såsom tillbehör flera stycken skallror, gjorda af kalebasser eller andra frukter, i hvilka lagts hårda frön. Utom dessa finnes en dubbelklocka af trä, nkunda, samt vanligen en träskälla med handtag och tre kläppar, fint ornamenterad. Minkisi (plur.) växla dock mycket och kunna bestå af en kalebass, en krokig trädgren, ett knippe med ringar och frön, en snäcka (kodia) o. s. v. Ofta ser man i förening med nkisi en träfigur, föreställande en dansande människa, man eller kvinna och kallad teki, plur. beteki. Dessa växla i storlek, men den vanliga är omkring 30 cm.

De, som förfärdiga minkisi, äro zinganga, prästerna, af hvilka det finns en, två eller flera i hvarje by. Detta tar i allmänhet lång tid, ty de ting, som skola duga till en nkisi, måste vara förknippade med större tilldragelser, vara tagna från vilda och starka djur eller från beryktade personer etc. Zinganga passa därför alltid på, då tillfälle yppar sig, att skaffa material till minkisi, som de hålla på med att göra,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

men äfven till redan färdiga och länge använda för att öka deras styrka. En klo af en leopard tros föra med sig kraften af detta djur och hår af en framstående person något af hans förmåga. Då materialet är samladt, tillställes en invigningsceremoni, då nkisi får namn, och bud för hans användning gifves. En hel del heliga örter, bilongo, plockas, och palmvin och en tupp anskaffas. Folket i byn samlas och sjunga, medan prästen utför sitt arbete. Deras ceremonier, sånger, bud och namn för minkisi växla mycket alltefter omständigheterna och prästernas bestämmelser. Minkisi kunna efter invigningen utöfva en hemlighetsfull makt i enlighet med de lagar, som gifvits för dem. De hafva förmågan att skicka sjukdomarna på människorna och att bota ifrån dem, att skicka olyckor af olika slag på fienderna, men skydda ägaren, att förhindra spöken och trollkarlar att göra skada och att utpeka de senare, att söka reda på tjufvar, eller med ett ord, att hjälpa människorna och uppfylla deras önskningar. Hvarje nkisi har sin förmåga och äfven namn därefter."

Hysa dessa minkisi själar eller äro de maktladdade föremål? Frågan kan icke utan vidare besvaras. Närmast leder sättet för deras tillkomst tanken på en opersonlig makt. Man plockar ihop maktförande föremål från skilda håll i naturen för att koncentrera maktens verkan. Men ofta lägger man till nkisi en liten trägubbe, teki, som leder tanken på något individuellt. Dessa makters eller andars område och verkningssätt äro noga fördelade. Infödingarna veta alltid, hvilken ande det är, som är i farten. Man hämtar vid förefallande behof hjälpen hos den ena eller andra fetisjen eller anden nästan med samma säkerhet, hvarmed apotekaren tar ner burkarna från hyllan och den naiva katolska fromheten anlitar det helgon, som har åkomman ifråga till sin specialitet. Kanske befinna vi oss i Kongo rent af på gränsen till en väl ordnad religion med särgudar. I den högre komna Beninkulturen är denna gräns öfverskriden. Där ha trägubbarna blifvit verkliga gudabilder. Hvar bild föreställer där en särskild gudom, medan minkisi hos de lägre stående västafrikanarne endast utgöra maktladdade, heliga föremål eller andeboningar — man vet ej rätt hvilketdera, eller rättare, det ena går ihop med det andra. När spikar slås in i träfigurerna i Kongo för att förhöja deras kraft, kan man

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

icke få besked om, huruvida man öfvar tvång på en ande, på en gudomlig vilja, eller om man medels spiken vill friska upp och förtäta kraften. Träbilderna och maktpungarna från Västafrika äro välbekanta från våra etnografiska museer. Dennett kallar dem medicin eller "charm". Träfigurerna laddas med den rätta medicinen och lämnas sedan såsom mpumbu (ett slags fetisjer) till förvaring åt den medicinman det vederbör. Fetisjens förmåga ligger i dess kulu. Dennett öfversätter i likhet med de flesta kulu med "ande". Men låt oss höra något närmare om denne kulu. "Har en af dessa fetisjer i Luango blifvit skadad, så går dess kulu eller ande tillbaka till fetisjens ägare och plågar honom, tills han gifvit honom en ny bild, men äger ingen makt i sig att skada den person, som gjort honom förfång. Är en inföding den skyldige, måste han betala för den nya bilden. Har en hvit gjort det — ja så är han ju ändå bara en hvit, och man kan förlåta honom hans okunnighet. Man försäljer till europeer en hel del bilder, som endast äro bilder. Skall en fetisj säljas, tar man ifrån honom hans kulu." Tages fetisjen med våld, så återvänder hans kulu till medicinmannen eller till ägaren.

Som vi se, räcker icke här det individualiserade ande- eller själsbegreppet till förklaring. Medicinmannen, som bär på sig ett obestämdt antal själar eller andar för att sätta in dem i de fetisjer han tillverkar, ter sig bra besynnerlig. Men att kraft utgår från honom, att denna smittar, och att den under vissa omständigheter återvänder till honom, sådant är elementära yttringar af tabusystemet. "Andarna" ifråga sväfva, såsom ofta eljes, mellan att vara ett slags kraft och att vara väsen. Kanske var de första katolska missionärernas öfversättning af nkisi med sanctus, sacer, "helig", lika berättigad, som när man nu återger det med "medicin".[1])

[1]) Såsom vi sett (sid. 54 f.), komma vi i samma beråd, när det gäller att afgöra, huruvida manitu är en trolsk egenskap eller en ande. Dock har ingen kommit på den idén att i manitu se själen.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

I afdelningen "om själens faror" i sista upplagan af J. G. Frazers Golden Bough (II, 263) anföres Römers förklaring, hvarför Karo-batakerna på Sumatra icke töras alldeles klippa bort barnets hår. De "äro rädda för att skrämma bort själen (tendi) hos barnet". Det måste finnas en tott kvar för "själen". Hos Kruijt och J. Warneck få vi veta, att tendi hos batakerna icke är det individuella väsen, vi afse med ordet själ, utan "lifsstoffet", makten, "mana". Här som eljes har tabu-förbudet sin anledning i den värdefulla och farliga "maktens" förekomst. Den enskilda själen, som särdeles ger sig till känna efter döden, kallas af batakerna begu. Öfversättningen "själ" fördöljer lätt den verkliga arten hos den primitiva föreställning, som ligger till grund för tabusystemen.

Hur nära "kraft" och "själ" höra ihop, visar äfven det hebreiska nefesj, ordet för själ, det lifgifvande hos människan. Blod är i Gamla Testamentet, liksom hos så många andra folk, tabu 5 Moseb. 12, 16, 1 Sam. 14, 32. Det motiveras med, att nefesj finnes i blodet. Den som förtär blod, dör utan någon människas åtgörande omedelbart på grund af den farliga helighetskraften i blodet. Det framgår af hufvudstället 3 Moseb. 17, 10 ff., 7, 27. Man jämföre 1 Moseb. 9, 4. Den mosaisk-profetiska religionens tolkning af förbudet ha vi 1 Moseb. 9, 6: människan är skapad till Guds afbild. Men blodtabu är äldre. Det beror äfven enligt sistnämnda text på nefesj. Omisskänneligt uppträder nefesj i G. T. såsom själsväsen eller individualsjäl. Det begagnas i lagarna, 3 Moseb. 4,2 och flerstädes, i betydelsen någon. Men samtidigt betyder nefesj den lifgifvande kraften. Blodet utgör köttets eller kroppens lifskraft. Här kan föreställningen om ett "animistiskt" väsen knappast genomföras. Snarare tänker man på en i blodet befintlig kraftsubstans. Den är utomordentligt värdefull och verkar på altaret försoning. Men samtidigt är den farlig och verkar, om den förtäres, i människan död. Äfven där före-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ställningens väsen vunnit sådan individualisering som i nefesj, fortlefver betydelsen af verksam och farlig kraft.

Hos Homer är åtskillnaden mellan psyche, själsväsendet som fortlefver efter döden, och de krafter, som människan tilläfventyrs förfogar öfver, ganska utpräglad. Visserligen brukas thymos undantagsvis någon gång i Iliaden om det af människan, som efter döden går ned i Hades. Och i betraktande af hithörande föreställningars obestämdhet ha vi knappast rätt att med Erwin Rohde förklara det som "ett slarf eller en tanklöshet". Men i regel, nästan alltid är det psyche, som lämnar kroppen i döden och sedan lefver sitt skenlif i underjorden. Grekernas plastiska sinne framträder äfven i själsbegreppet. Psyche är redan hos Homer ett väsen, en varelse med egen tillvaro. Lifvet kan sägas sitta i psyche. Med psyche försvinner lifvet från kroppen. Men psyche innebär i och för sig ingen garanti för människans kraft och framgång, här och hinsides. Främst komma hos Homer thymos och menos i betraktande såsom förklaring till människans lifsyttringar, till hennes andliga och kroppsliga vigör och förmåga.

Vi nödgas till två förbehåll. Den primitiva uppfattningens svårtillgänglighet och sväfvande terminologi mana till försiktighet. Orden neka sin tjänst, när vi skola söka komma åt naturfolkens föreställningsvärld. Det gäller särskildt vår ytterst förenklade dualism mellan själ och kropp. En slik motsättning är för den primitiva uppfattningen främmande. En långvarig andlig process ligger bakom vårt själsbegrepp. Homer och Platon, Paulus och det kristna tänkandet ha hjälpts åt att i vårt språkbruk renodla, förandliga och individualisera själsföreställningen på ett sätt, som har ett motstycke endast i Indien. Den primitiva antropologin låter icke teckna sig med så skarpa konturer.

Det andra förbehållet gäller likformigheten. Rättigheten att tala om en primitiv mentalitet lär ej kunna bestridas. Vi öfverraskas ej sällan af de slående öfverensstämmelser in i detalj, som råda i sed och tänkesätt mellan

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

stammar och folk på primitivitetens stadium från vidt åtskilda länder och tider. Eller snarare, denna likhet är oss så förtrogen, att vi ej längre tänka på, hur märklig den är. Men upptäcka vi under civilisationerna en gemensam jordmån af primitiv uppfattning, följer däraf ej, att riter och föreställningar skulle vara identiskt desamma öfverallt. Liksom det inte finns två organismer, som fullständigt sammanfalla, så uppvisar också naturfolkens andliga habitus i hvarje fall individuella drag. Måste vår kunskap bilda grupper och draga skiljelinjer, så gör den endast anspråk på att fånga det väsentliga, under klart medvetande om att verklighetens konkreta utgestaltning trotsar hvarje uniformering. Det är icke sagdt utan tvärtom högst otroligt, att de primitives språk skulle afge alldeles samma besked om makten och själen. Vi ha sett, hur svaren gå i sär. Men det fritager oss ej från uppgiften att bilda oss en teori om saken. Vid de blotta beskrifningarna af allt flere företeelser kunna vi ej stanna, utan vi söka en sammanfattning.

Med dessa två förbehåll konstatera vi, att själen och makten ej utan vidare sammanställas. Visserligen gå de stundom ihop och uppträda utan tydlig åtskillnad. "Makt" tycks tillskrifvas alla varelser — och kanske ting därtill — lika väl som någon slags "själ". Det är icke möjligt att i hvarje språk särskilja "själen" från "makten". Men ansatser finnas. Och i andra språk är det så uppenbart som möjligt, att ej alla själar, enkannerligen de dödas själar, besitta den förmåga, som ger dem en plats i religionens åtgärder. Ännu tydligare bli de skilda synpunkterna i två af de ofvan nämnda exemplen. Ej sällan stegras genom döden själens makt. Hänsyn, som man ej tagit till den lefvande, måste kanske tagas till den döde. Hos Junod's Thonga tyckas alla döda åtnjuta respekt och kult såsom makter att räkna med. Men det vanliga är, att ett urval sker. Man får klart för sig på ett eller annat sätt, hvilka själar som äga "mana" och sålunda kräfva rituell aktsamhet och hyllning.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Från Weddafolkets yaku till helgonkulten i kristenheten sker pröfning, innan man behandlar den dödes själ såsom "makt". Alla döda ha "makt" — några döda ha "makt". Den tredje möjligheten — inga döda ha "makt" — har blifvit verklighet hos Homer och i Gamla Testamentet. Anledningen är ej densamma i båda fallen, snarare af motsatt art. I mosaismen var det Jahve's enväldighet, som fråntog de döda deras myndighet. Det fanns i tillvaron en enda makt att frukta och dyrka. Kände folktron andra "makter", blefvo de för mosaismen quantité négligeable eller inkräktare. Hos Homer var det ingen sträng blick ur Zeus' ögon, som förvisade fruktade spökgestalter till ett ofarligt skymundan. Utan de veko för riddarlifvets glans och klokhet. Homers hjältar lefde i solen. Skuggorna hade förlorat sin makt öfver dem. Men var anledningen i mosaismen en annan än i olympiska religionen, så blef resultatet snarlikt, själarnas maktlöshet. Kulten räknar icke med dem. Själarna fortsätta sin tillvaro efter döden. Men "makten" ligger annorstädes. Intet kan tydligare visa, att den primitiva religionens "makter" och "själar" innebära ansatser, som i fortsättningen allt tydligare uppenbara sin skilda innebörd. Icke alla själar äga makt, eller: icke alla själar äro "makter".

2. Är all makt själ? Går mana alltid tillbaka på en personlig orsak? Codringtons sats, att så är fallet, ha vi redan sid. 35 konfronterat med hans egna uppgifter och funnit, att den ej håller streck. Eller låt oss ta i handen en af de mångomskrifna västafrikanska kraftpåsarna. I det brokiga, men efter bestämda regler noga sammansatta innehållet finna vi klon af en leopard. Hon innehåller djurets kraft. Hår af en människa medför något af hennes förmåga. Men de heliga rötterna, bilongo, fröna och frukterna, som höra till en nkisi, äga kraften i sig själfva utan att låna den af någon ande eller själ. Intet tvingar oss att antaga, att föremålen ur naturen här i en nkisi

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

personifieras. "Makten" finns i dem ungefär på samma sätt som läkedom eller gift i en växt. Än tänkes makten mer personlig såsom vilja och ande, eller en egenskap hos dem, än mer saklig såsom en medicin eller elektricitet. Gränsen mellan tabu och en rationell tillämpning af erfarenhetens vittnesbörd kan därvidlag ej alltid dragas, men den finnes.

De magisk-religiösa verkningarnas opersonliga orsak kan äfven utgöras af en teknik, i stället för af en kraftsubstans. När medicinmannen pekar med sin pinne i riktning mot den, som han vill skada, eller förstör en bild af honom eller läser formler emot honom, är det då döda regler, som verka, eller beror effekten på utöfvarens mana? Beror regnet, som göres, på tekniska konster eller på vädermakarens makt? Den förra uppfattningen har Frazer förskaffat stort anseende. Enligt honom är magin de primitives teknik, som beror på förhastade logiska slutsatser ur likhet, samtidighet och delens samband med det hela. Den sympatiska magin skulle sålunda vara en slags tillämpad vetenskap. Samma företeelser förklaras med en personlig orsak af Frazers opponenter, Marett och andra, till hvilka 1908 äfven Jevons slöt sig, sedan han förut hyllat Frazers mening. De magisk-religiösa verkningarna gå enligt denna åsikt alltid tillbaka på förmågan eller "mana" hos en personlig vilja.

Tvisten är lätt förklarad. Ty om vi fråga de primitive, kunna vi erhålla båda de enligt vår uppfattning motsatta svaren. De primitive skilja ej på samma vis mellan personligt och opersonligt. Är det här fråga om kvasivetenskap eller "mana"? Låt oss se på ett konkret fall eller fler.

Codringtons väderdoktor på Ysabelön misslyckades totalt. Den dagen, till hvilken han skulle skaffa vackert väder, blåste stormen sönder hans egen hydda. Men han räddade systemet på sin egen bekostnad. En mäktigare rival på en af grannöarna hade blåst upp stormen. Här är det tydligt, att förklaringen ligger hos "makten", som bor i en medicinman och hans formel.

Men för att åstadkomma verkan, betjänar sig den

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kunnige af vissa handgrepp och regler. Det ligger nära tillhands att, när de fått fast gestalt, i dessa regler se det, som fäller utslaget. Så sker också. När de nordaustraliska kvinnorna enligt W. E. Roth — liksom systrar och bröder i primitiviteten annorstädes — framkalla regn genom härmning af vattenfåglar och genom att hålla bark till regnskydd öfver hufvudet, ha de knappast medvetande om att utöfva någon särskild högre personlig förmåga, utan liksom alltjämt i det dagliga lifvet åstadkomma de vissa verkningar genom vissa handlingar. I Kamerun har som bekant civilisationen förenklat metoden. Man spänner bara upp ett paraply för att få regn. Ty man har iakttagit, att regn och paraply uppträda tillsammans. Den logiska apparaten arbetar liksom i den högre civilisationen med den skillnaden, att man icke närmare undersöker förhållandet. Här tycks den magiska verkan åstadkommas genom regler. Så främmande är det för primitiv uppfattning att skilja "teknik" och "begåfning" åt.

Härtill kommer en annan omständighet, som invecklar saken. Den primitive känner ej vår skillnad mellan naturligt och öfvernaturligt, än mindre vår skillnad mellan möjligt och omöjligt. Gränsen mellan naturlig och magisk inverkan är, såsom Vierkandt påpekat, icke ursprunglig, utan af senare datum. Visserligen skär den primitive icke allt öfver en kam. Hans förvåning kommer till synes i uttryck sådana som mana, tabu. Med alldagliga handlingar och händelser sammanblandas ej den kunniges och maktbegåfvades, medicinmannens, höfdingens eller asketens ovanliga prestationer och det farligt hemlighetsfulla i tillvaron. Men ändå är allt naturligt. Något öfver naturen varande kan den primitive ej föreställa sig. Men han utvidgar det möjligas gränser till förmågan att inverka på sol och måne, regn och vind. "Naturligt" och "magiskt" gå för honom ihop.

Frågan om magins härledning ur begåfning eller teknik kan kanske belysas med det stadigvarande nära

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sammanhanget mellan den personliga utrustningen och reglerna för ett arbete. Kan man ifråga om konst eller handtverk afgöra, hvad som kan inläras eller ej? Utan regler och teknik förmår begåfningen ingenting. Det kan se ut, som om det helt enkelt vore en fråga om inlärande, tid och öfning. Men den ene brukar förgäfves all flit, medan den andre åstadkommer storverk.

Något sådant torde väl också gälla magin. I grunden beror den på en förmåga. Den ene har den, den andre saknar den. Men konsten kan kanske inläras.

> "Okunnig man den kunnige har frågat
> och går sen bort af honom undervisad.
> Hör nyttan, som han har af denna lärdom,
> han får de snabba vattnen till att flöda."
>
> (Rigveda X, 32, 7)

Ty den kunniges konst utöfvas medels vissa ord och åthäfvor. En teknik utbildas. Hos vissa stammar praktiseras regnmakeri, inverkan på afstånd och dylikt af många. I andra stammar är det förbehållet några få. Men blir tekniken i uppfattningen fullkomligt oberoende af den personliga förmågan, så föreligger häri en sekundär utveckling. Hur logiskt klar och tilltalande i sin enkelhet Frazers teori än är, så torde äfven dess framgång i väsentlig mån bero på författarens "mana", på framställningens tjuskraft och uppfattningens energi. Hur rationaliserad än magin kan bli, går den ytterst tillbaka på en viss förmåga. Magins grundbegrepp är "mana" åtminstone i lika hög grad som teknik. Tekniken själf uppfattas som maktutöfning.

Sammanfatta vi, så ha vi funnit, att "makten" i regeln, men icke alltid, hörrör från en vilja. Den kan äfven finnas i döda föremål, utan att vi därför ha rätt att tillgripa de väl mycket använda "demonerna".

"Makten" utgör för de primitive förklaring till en mängd företeelser, som det icke längre faller oss in att samman-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ställa: gift, läkedom, näringskraft i växter, vapnets förmåga att döda, växters, djurs, människors förkofran, särskild kroppslig eller andlig duglighet, framgång, lycka, ovanliga tilldragelser, oroande intryck, ordets verkan, himlakropparnas gång.

3. Makten och urfadern.

Särskild uppmärksamhet kräfva de fall, då manaföreställningen är språkligt nära förbunden med namnet på ett väsen, som är alltings upphof. Vi skola ägna nästa kapitel åt tron på urfadern eller frambringaren. För oss te sig individuella andar-själar, opersonligt maktstoff och ett eller flera urtidsväsen, som tillverkat allt, så åtskilda som möjligt. Men vi må akta oss för att söka påtvinga den primitiva uppfattningen samma skarpa gränser. Det ovanliga, farliga, maktfyllda uttryckes ej sällan med urfaderns namn i genitiv. Enligt pater A. Hofmayr kalla Schilluk i egyptiska Sudan "den store anden" för Čuok. Han är skapare och herre, men åtnjuter ingen egentlig kult. Riterna gälla förfädren, som hos Schilluk liksom flerstädes utgöra religionens egentliga föremål. Čuok nämnes mycket sällan, egentligen endast i trenne hälsningsformler, vid ankomsten: i kal Čuok, "Čuok har fört dig hit"; i miti Čuok, "Čuok har uppehållit dig", och när man tar afsked: kali i Čuok, "Čuok lede dig". Äfven vid sjukdom och död föres ordet i munnen. Ya da Čuok, "jag är sjuk", och anake Čuok, "han är död". Uppenbarligen skall ordet i sistnämnda uttryck förklara det oförklarliga. Hofmayr öfversätter också Čuok med "outgrundlig", "okänd". "Honom tillskrifves det, som är stort och jättelikt". Så kallades Haley's komet, som här uppenbarade sig i sin fulla prakt, genast för Čuok eller kiero Čuok, den store andens stjärna. När en gång de första

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

stora nilångarna foro upp efter Schilluklandets stränder, så hette det bland Schilluk: "Sådana skepp kan ingen människa göra, det är Čuoks sak". Det ovanliga och farliga kallas gin̆čuok. Till det, som väcker rädsla och kräfver stränga försiktighetsmått, hör allmänt tvillingar. Schilluk kalla dem för nyačuok. Man frågar sig, om ordet i samtliga af missionären återgifna förbindelser äger den klart personliga och individuella betydelse af högsta gudom, som han antager. Såg man verkligen i kometen guden själf, eller betyder ordet icke fastmer i sådana fall det märkliga, gudomliga, "öfvernaturliga"?

I Masaispråket brukas enligt Merker, Hollis och andra Ngai om en antropomorfisk gudom. Men "Ngai's" i genitiv betecknar det ovanliga, oförklarliga, besynnerliga i allmänhet, och i denna mening skulle en Masai enligt Hollis kunna, i ett af Marett efter annan sagesman anfördt exempel, säga om sin lampa, när den krånglade, att den var Ngai's.

Fortsätta vi i Ostafrika söderut, så ger oss missionär Klamroth ett intressant exempel från Saramofolket i Daressalam i tyska Ostafrika. Vi få nedan återkomma till det högsta väsendet i dessa trakter, Mulungu, i hans hufvudsakliga egenskap af skapare. Äfven döden, när ingen yttre synbar orsak vållar den, tillskrifves honom. Det heter då: "Mulungu har kallat honom." Ordet mulungu förekommer i flera af de östliga bantuspråken, bland andra hos Yao, öster om Nyassasjön. Är etymologin "gammal", "stor", riktig, så stämmer den, med hvad vi från andra håll hört. Det, som skiljer sig från det vanliga, kallas mulungu. Det brukas om regnbågen, om det, som väcker beundran och oro. Människans lif och hälsa har sin grund i mulungu. Betydelsen skiftar inom samma folk och har ej utvecklat sig lika hos samtliga språk, som äga ordet. Den dunkelt fattade orsaken till allt förunderligt uppträder, såsom vi skola se, äfven såsom ett klart personifieradt väsen.

Hos Thonga eller Ba-Ronga efter kusten ofvanom Zululandet är Tilo, "himlen", orsak till sjukdom, död,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

åska, regn, storm. Junod's beskrifning i The life of a South African Tribe lyder: "Tilo är någonting mer än en ort. Det är en kraft, som verkar och framträder på olika sätt. Stundom kallas den hosi, herre. Men denna kraft betraktas vanligen såsom någonting fullständigt opersonligt. Thonga synas tro, att himlen bestämmer och regerar vissa stora kosmiska företeelser, hvilka människan med eller mot sin vilja måste underkasta sig, särdeles företeelser af mera plötslig och oväntad art, hvarmed jag menar framför allt: regn, storm och, i mänskliga förhållanden, död, konvulsioner och födelsen af tvillingar." Tilo uppträder sålunda både såsom "makt" och mäktigt öfvermänskligt väsen. Junod betonar starkt den opersonliga karaktären. Men samtidigt nämner han, att Tilo benämnes "konung", "herre" (hosi). Det är fallet i en del till himlen riktade böner, som Junod anför. Himlen förorsakar de plötsliga konvulsioner, som hastigt döda barn. Man säger om dem: A ni tilo, "han är sjuk från himlen". Att barn ha ondt, kallas nombo. Man skiljer mellan lilla nombo (diarré) och stora nombo, de nyssnämnda konvulsionerna. Stora nombo benämnes rentaf tilo, "himlen". Det är himlen, som dödar och gör lefvande. Har någon undkommit hotande dödsfara, lyckas någon särskildt bra, heter det: "Himlen tyckte om honom." Om den, som haft otur eller dött, säger man: "Himlen hatade honom." Hos Thonga liksom annorstädes skjutes det höga väsendet undan. Förr var det vanligare än nu, att man förklarade död medels himlen. "Himlen har öfverfallit byn", sade man då. Nu förklaras dödsfall, som öfverhufvud tarfva förklaring, snarare med gudarna eller trollkarlar. Äldre, intelligenta infödingar säga: "Hvad döden angår, påstår man nu för det mesta, att den orsakas af trolldom, medan man förr härledde den från himlen." Tvillingar betraktas af de primitive i allmänhet såsom något onormalt och olyckligt. Hos Thonga kallas de bana ba tilo, "himmelsbarn", och behandlas jämte modern med särskilda afvärjande riter och

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

reningar. Förr fick ena barnet dö eller dödades. Bekännes icke en begången stöld, så anropar medicinmanen Tilo under särskilda ceremonier och ber honom uppdaga den skyldige. Det sker genom att blixten slår ner i dennes hydda och dödar honom. Äfven denna praxis råkar i glömska. Tilo träder, liksom i analoga fall, i bakgrunden för närmare makter. Ordet Tilo anses egentligen betyda "höga himlen".

Från Ba-Suto betyga missionärerna Arbrousset och Casalis, att "genom ett egendomligt, men betecknande undantag, döden är den enda af de stora tilldragelser i människans lif, som i dessa folks legender förklaras med ingripandet af ett högsta väsen".

Vi erinra om den primitives uppfattning af döden. Hvad vi kalla våldsam död, är för honom naturlig död. Att någon stupar för en pil eller dödas af ett lejon, behöfver ingen särskild förklaring. Men hvad vi kalla naturlig död, är för honom onaturlig. Den kräfver särskild förklaring. Hvilket hemlighetsfullt "mana" har varit framme? Närmaste svaret är: Någon har "ätit honom", d. v. s. han har varit utsatt för elak magi. Det är för öfrigt betecknande för de mänskliga uttrycksmedlens begränsade möjligheter och för den psykologiska apparatens liknande arbetssätt på vidt skilda orter och tider, att svartkonst heter "äta någon" i Fornmexiko, i Afrika, Sydhafvet och flerstädes. Den "onaturliga" döden förklaras med "makten", mana, som verkar i det tysta och af kunnig illvilja kan riktas mot en människa till hennes fördärf. Vi se, hur nära "makten" i denna förklaring kommer den urfader eller alltillverkare, som man i anförda fall tillskrifver ett dödsfall, när annan förklaring tryter. Men döden är ett ondt. Har en människas "makt" vållat den, är det otillåten användning af den dyrbara förmågan. Har ett öfvermänskligt väsen sändt döden, är stammens strafflag vanmäktig. Man kan då ej använda heliga prof och, om skulden konstateras, afrätta den skyldige, såvida ej redan ordalien dödat honom.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Man måste underkasta sig. Men det höga väsendets namn får i slikt sammanhang en dyster klang.

Det är fallet med kongospråkens berömde Nzambi, en bland de mest typiska och bäst kända af naturfolkens mångomskrifna höga väsen. Han vållar döden, är därför fruktad. De första missionärerna använde Nzambi som öfversättning af djäfvulen. Nu återger samma ord Nzambi i bibelöfversättning och predikan Gud. Omkastningen är icke svår att förklara, och den är synnerligen upplysande. Den primitiva uppfattningen känner icke uppenbarelsereligionens gudsbegrepp, ännu mindre dess djäfvulsföreställning. Det "öfvernaturliga" är för primitiv åskådning till sitt väsen indifferent. Det skiljer sig från det vanliga och åstadkommer märkliga verkningar. Men det är icke regel, att man kan säga, om det är godt eller ondt. Tabu har en lång primitiv historia, innan skillnaden mellan helig och oren uppenbarar sig. Sammaledes ha de första missionärerna i Kongo haft intrycket, att Nzambi är något farligt, "devil-devil" såsom den engelska nybyggarslangen benämner allt det sakrala hos infödingarna. Sedan visade det sig, att Nzambi var ett högt urväsen, som tillverkat allting, gudom icke djäfvul. Med Nzambi förklaras äfven döden. Vi ha ofvan hört missionär Lamans redogörelse för Nzambi's användning i betydelsen "stort, farligt, makt, magisk kraft, gudomlig, öfvernaturlig". Då infödingen kallar något för kianzambi (poss. genitiv) d. v. s. Nzambis, så betecknar det något för människan farligt, obrukbart, giftigt o. s. v. Det måste då behandlas med nödig försiktighet.

"Maktens" och "tabu's" nära förbindelse med urfadern kommer äfven däri till synes, att tabureglerna ofta härledas från de varelser, som i urtiden inrättat allt. Flerstädes finnas traditioner om en tid, då vissa tabu ännu icke iaktogos. Men en fjärran från kommen "tillverkare" eller kulturheros lärde människorna nya bud. I regel gör språket en tydlig skillnad mellan den höga varelsen, Nzambi eller hvad han heter, och det farliga, maktfyllda, i det att geni-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tiven af hans namn betecknar det senare. Men det finns äfven fall, då man står tveksam, huruvida ej samma ord betecknar båda.

Sambandet mellan kraftstoffet och skaparen ligger däri, att i båda fallen orsak sökes till det man eljes ej kan förklara. För oss är skillnaden så distinkt som möjligt mellan ett slags opersonlig kraft, materia, elektricitet, smitta, och en personlig tillverkare, en öfvermänsklig skapare eller fader. Under utvecklingen klarna föreställningarna och afgränsa sig mot hvarandra. Redan hos primitiva stammar, såsom australierna, se vi stundom båda typerna i språket och tänkandet tydligt framträda bredvid hvarandra. Men ofta glida orden i fråga ifrån oss, när vi med vår logiskt tränade intelligens söka få fatt på dem. Mulungu, wakanda, manitu, orenda är än ett hemlighetsfullt något i väsen och ting, än vissa föremål, än andar, än en skapande varelse. Sväfvar primitiv uppfattning mellan de föreställningar, som för oss, ej för dem te sig som hvarandra uteslutande alternativ, och utgöres det gemensamma och konstanta innehållet i hithörande uttryck af, att de beteckna orsaken till det, som kräfver förklaring, så behöfves det ingen stark känning med kristendom eller islam, för att "makten" skall utformas till personlig skapare.

Att ordet för "makten" kan utan inverkan från någon monoteistisk religion själfmant uppdela sin betydelse på en neutral och en maskulin användning, visar tydligast den indiska religionen. Redan i Purusja-hymnen, Rigveda X, 90,[1]) läres de fyra människoklassernas, naturföremåls och gudars uppkomst ur Brahmas kroppsdelar. Brahma i maskulinum uppträder som en sannskyldig urfader och frambringare af den typ, vi i nästa kapitel skola lära känna. I denna egenskap efterträdde han de äldre texternas Prajapati, "varelsernas herre", men sattes öfver honom såsom alltings ursprung. Enligt Chândogya-upanisjaden (3,11 och 13) har

[1]) Främmande Religionsurkunder (FRU) II, 62 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

guden Brahma meddelat läran till Prajāpati, Prajāpati till Manu, Manu till varelserna. Brahma uppstod, enligt Mundaka-upanisjaden 1, först af gudarna såsom skapare och uppehållare af världsalltet. Han undervisade sin äldste son Atharvan, denne undervisade Angir. Brahmanismens litteratur har åtskilligt att förtälja om Brahma i hans egenskap af gudars och människors upphof. Möjligt är, att han i kulten en gång haft något mer att betyda än hvad som framgår af det faktum, att man enligt Barth känner endast ett, enligt Hopkins två tempel till honom bland det nuvarande Indiens många tusen helgedomar. Förkärleken för tretalet har sammanställt Brahma med det eftervediska Indiens två behärskande gudagestalter Siva och Visjnu. Hinduismens karakteristiska litteratur, Purana'erna, är byggd på detta tretal och tillerkänner åt skaparen en supremati, som ej har någon motsvarighet i den lefvande religionen. Liksom andra urtillverkare har orsaksguden Brahma förblifvit en deus otiosus, hur stor roll han än spelar i det teologiska tänkandet. Skapelsen ligger så långt tillbaka. Frälsningen sökes på närmare håll. Mahābhārata, eposet, ger förklaringen: "Människorna dyrka Siva förstöraren därför, att de frukta honom, Visjnu uppehållaren därför, att de sätta sitt hopp till honom. Men hvem dyrkar Brahma, skaparen? Hans verk är gjordt."

Men viktigare än Brahma, väsendenas upphof, blef för Indiens och därmed äfven för världens religionshistoria det neutrala Brahman, "makten", som historiskt sedt ligger bakom skapareguden, och som fulliföljt sin opersonliga karaktär med osviklig konsekvens. Indien visar oss icke endast det primitiva uttryckets uppdelning på en neutral och en personlig linje, utan låter dem äfven jämnsides utveckla en hög panteism och teism.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

4. Manaföreställningens ursprung.

Söka vi komma åt "maktföreställningens" ursprung, kunna vi sålunda till en början konstatera, att mana, änskönt ofta, kanske i regeln, förbundet med lefvande väsen, dock själft har en opersonlig karaktär. Listan på ord, som äro mer eller mindre analoga med mana, kan efter behag ökas ur de primitiva folkens språk. Dit hör ytterligare t. ex. malajernas pamali (pemali), orunda i Mpongwespråket i Gabun, Ewefolkets dzo. Naturligtvis äga slika ord icke en identisk innebörd. Det gemensamma är, att de för riterna och religionen få en stor betydelse, enär det, som de uttrycka, är på samma gång värdefullt och farligt och kräfver noggranna regler. Orden i fråga ha skiftande betydelser och öfversättas på skilda vis: "märkvärdig, mycket stark, mycket stor, mycket gammal, farlig, trolsk, trollkunnig, öfvernaturlig, gudomlig", eller som substantiv: "makt, magi, trolldom, lycka, framgång, förmåga, gudom, ande". I enlighet med de primitiva folkens sätt att tänka och tala, torde man kunna antaga, att slika ord betecknat föremål, innan de fått adjektivisk betydelse och angifvit egenskaper. Ty för primitiv uppfattning är saken eller varelsen i fråga det, som senare endast tillskrifves den såsom en med andra saker och varelser gemensam egenskap. Vi kunna ej undra öfver, att europeer öfversatt sådana ord med "gudom", "ande" och i dem sett öfvermänskliga varelser i stället för att räkna med den substantiviska karaktären i primitivt uttryckssätt och inse, att orden i fråga i våra språk ofta närmast motsvara adjektiv. Hur nära "gud" och "stor", "märkvärdig", stå hvarandra i språkbruket, kan man oupphörligt finna hos naturfolken. När missionär Kempe i Natal sydde ihop låret på en stångad man, kom en gammal gubbe in, såg på en stund och sade: "Du är vår Nkulu-nkulu ("gud")." I Hiawatha har Long-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fellow förevigat algonkinernas ma-ni-tu under namnet "den store anden". Men samma ord användes på ett sätt, som vi på sin höjd kunna återgifva med "gudomlig", "märklig", "stor". Stammen man- betyder enligt Cuoq's lexikon öfver algonkinspråket respekt, vidskeplig rädsla, försiktighet, afhållsamhet, och tillägget -to (fullständigt towi) angifver den eller det, som verkar, medför något. Manitu skulle sålunda vara det, som inger en särskild känsla af fruktan eller häpnad, det som genom den psykologiska process, det framkallar, skiljer sig från det vanliga. En medicinman har manitu, hans operation mot en annan människa kallas, att han sätter manitu på honom. Den förhäxade är bekajad med manitu. Människor, djur och naturföremål kallas manitu, när de på något sätt utmärka sig enligt algonkinsk uppfattning. De ovanliga engelska skeppen, stora hus, nybyggarnes åkerbruk, böcker och bref väckte algonkinernas förundran och kallades af dem manitu. Att djur voro manitu, maktfyllda, såsom ormar, ugglor, räfvar, vargar, betydde, att det var tabu att döda dem. Men algonkinerna använde äfven ordet om mytiska väsen, andar, gudomliga makter, som de trodde sig förnimma. Enligt en jesuitmissionär kallade Ottawastammen Oussakita för "alla djurs store manitu". "Det är han som råder öfver dem." Såsom vi sågo rörande wakan och orenda, är det snarast fråga om något opersonligt, som man särskildt igenkänner hos medicinmannen och hans verksamma formel, men som äfven passar in på andra föremål, och som äfven kan uppträda i frihet såsom ande. Japanerna kalla sina andar och gudar för kami, på kinesiska sjin. I motsats mot buddhismen heter den inhemska religionen åtminstone sedan åttonde århundradet "andarnes", "gudarnes väg", Sjin-to, kami no mitji. Ordet är verkligen i regel beteckning för ande eller gudom. Men betydelsen af gudaväsen kan icke alltid genomföras, såsom när i Kojiki's nionde kapitel persikorna, hvilka Izanagi kastade på sina förföljare, och stenen, hvarmed han spärrade vägen öfver den flata kullen till dödsriket.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

riket, benämnas kami. Liflig diskussion har förts om kami's etymologi. Ursprungliga betydelsen torde vara "upptill", "det som är ofvan". Det användes om det, som är högt och märkvärdigt, om stora föremål, berg, floder, storm, tordön, klippor, träd o. s. v., bland djuren höra tiger och varg till dem, som betecknas som kami. Men därjämte blir kami till skyddsväsen, andar, äfven de dödes andar. De stora europeiska husen i hamnstäderna kallas af folket i Japan för "gudar". Äfven i det religiösa skriftspråket i Sjinto har sjin en betydelse, som ej utan vidare kan pressas in i ett europeiskt uttryck. För namnet Sjinto, som från åttonde seklet användes om den inhemska religionen, tycks saken vara klar, eftersom det äfven, rent japanskt, återgifves med kami-no-mitji, där no är genitivmärke och kami = sjin sålunda genitivus: "gudarnas väg" eller "gudomens väg". I andra analogt sammansatta uttryck är tolkningen icke så gifven. Japan är sjin-koku, "gud-land". Mikadon är sjin-no, "gud-kejsare"; Kitabatake Chikafusa (1293–1354) och andra använda om Sjin-to's gamla urkunder Kojiki, Nihongi, balladerna (Man-yosju, "samling af tusen blad") o. a. termen sjin-sjo "gud-skrift". Hur skola sådana sammansättningar exakt återgifvas? Betyder sjin-koku "gudarnas land", det land, som gudarna gjort och äga, eller, som gudarna bebott, eller betyder det ett "gudomligt land", ett land, som genom sitt väsen skiljer sig från andra länder? Kallas mikadon sjin-no, därför att han härstammar från gudarna och är insatt af gudarna eller därför, att han själf är gudomlig? Faktiskt betecknades både han och andra förnämliga personer i riket såsom kami eller sjin. Det besked, jag af J. Ishibashi kunnat vinna, bekräftar förmodan, att de uppställda alternativen ej låta sig besvaras. De japanska uttrycken innehålla än det ena, än det andra, man kan ej i hvarje fall afgöra. "Gudom", "gud" har en allmännare användning än i den högre religionen. Ej sällan kommer man innebörden af sjin närmast med öfversättningen "underbar", "gudomlig". Sjinto's tre klenoder, juvelen, spegeln

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och svärdet, som gifvit de patriotiska Sjintoifrarna anledning till så vackra tydningar, kallas "gud-skatt", sjin-ho eller sjin-po. Äfven i Kina förekommer sjin, "ande", "andeväsen" likaså i betydelsen hemlighetsfull, verksam o. d.[1]) Dock är i vårt sammanhang ett annat kinesiskt ord för ande, själ, själ efter en afliden, mer betecknande, nämligen ling. Det användes äfven om en kista med ett lik uti. Men grundbetydelsen är uppenbarligen: hemlighetsfull, sällsam, häpnadsväckande, stor, märklig, effektiv, mäktig, vidare: magiskt verksam, gudomlig, andlig, öfvernaturlig, andlig substans, principen för handling och framgång, intelligens. De fyra underbara djuren, som ge orakel: enhörningen, fenix, sköldpaddan och draken, kallas de fyra ling.[2]) Uppenbarligen ligger däri ej en religiös bemärkelse, utan ling angifver det ovanliga. Äfven från Sydhafvet ha vi exempel på att europeernas skepp och byggnader benämnts med de ord, som vanligen öfversättas med "gud", "ande". "Gudomlig" kan i slika fall vara en vilseledande öfversättning. Ty intet samband behöfver finnas med en bestämd gudom. Grekernas "en gudomlig man" betydde helt enkelt en utomordentlig man.

Bakom den skiftande användningen af de ord, vi här afse, ligger något gemensamt. Man har diskuterat frågan, om grundbetydelsen är ovanlig, utomordentlig, hemlighetsfull, eller kraftig, verksam. Det torde vara hopplöst att söka afgöra. Det man icke begrep, kallade man med ordet i fråga. Såsom Roger Williams skref om algonkinernas manitu: "Indianerna säga, att de ha svarta räfvar, som de ofta sett, men aldrig kunnat fånga. De säga, att de äro manitu, det är gudar, andar eller gudomliga makter, liksom de säga om allting, som de icke kunna förstå." Tydligen ha vi här ursprungligen att göra med en elementär yttring

---

[1]) J. Legge, The Chinese Classics III, II, sid. 702.

[2]) Se Giles' och Couvreurs ordböcker.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

af den primitiva psykhe, som i skilda luftstreck, stammar och tider på snarlikt vis reagerat mot vissa företeelser. Hon kunde icke utan vidare inordna dem i sin värld. En i början diffus aning har uppstått om det, som sent omsider för den höga religionen och kulturen utgör det öfvernaturliga. Sammanfattar man de primitiva intryck, som ledt till "makt"föreställningen, eller tabu, helighetsbegreppet, i ett omdöme, skulle det tilläfventyrs lyda: Ça sort de l'ordinaire. Undran var religiositetens moder, liksom vördnaden var dess fader, eller, om man så vill, den dristighet, som i undrans föremål igenkände en öfvermänsklig verklighet. Men det har i mänskligheten varit en mycket lång väg till det utförda omdömet. Närmast ha vi väl att tänka oss ett utrop inför det, som väckt förundran eller fruktan, ett utrop, som kanske kunde öfversättas med "förunderligt", "hvad är detta?", "hvad kommer detta ifrån?", men samtidigt äfven "akta dig!". Utropet har så småningom blifvit en beteckning för vissa föremål, människor och djur. I sitt lexikon af 1643 meddelar Roger Williams, att algonkinernas manitu närmast hade karaktären af ett utrop. Hans beskrifning gäller Narraganset-stammen bland algonkinerna. "Det är ett bruk hos dem, att, när de uppfatta något utmärkt (at the apprehension of any Excellency) hos män, kvinnor, fåglar, djur, fiskar o. s. v., ropa till: manitu, d. v. s. det är en gud. Ifall de se en man öfverträffa andra i klokhet, mod, styrka, duktighet etc, ropa de sålunda: manitu, en gud. Därför, när de tala sinsemellan om engelska skepp och stora byggnader, om fältens plöjning och särskildt om böcker och bref, sluta de med ett: mannittowock, "de äro gudar", cummanittowock, "ni är en gud".

För den primitiva människan äro djuren vida märkligare än hon själf och hennes gelikar. Undersöka vi närmare de varelser och ting, som gälla som tabu, mana, wakan, manitu, hasina o. s. v., så utgöra de, såsom vi redan funnit, dels det verkligen nya, oväntade, förvånande,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dels företeelser, som ständigt återkomma, men som ändå alltid uppväcka skrämsel, vördnad och te sig hemlighetsfulla. Mc Gee använder i sin beskrifning (ofvan sid. 49) om Siouindianernas wakanda ordet "striking". Längst tillbaka ligger väl den individualpsykologiska reaktionen mot det ovanliga eller ofattliga. Bestörtningen har meddelat sig åt andra. Den har tagit sig liknande uttryck. Uttrycket var en uppfinning, som gick vidare. Språket har beseglat de mångas intryck. Det samlade en rad enskildheter under samma beteckning för det sällsamma. Omsider kan i gynnsamt fall processen fortsättas därhän, att såsom i Polynesien "vanligt" och "farligt", noa och moa, bli de två klasserna i tillvaron. Grekerna kallade det sällsamma teras, dess motsats är det vanliga. I sin bok om växterna ställer Theophrastus de två emot hvarandra: τὸ γὰρ εἰωθὸς οὐ τέρας. Men en prydlig tudelning i stil med den polynesiska passade ej den grekiska andens rikedom. Dock har den liksom alla kulturer "afgränsat" — romarnes sancire, sancitus, sanctus, förmodligen äfven semiternas qdš — eller "utmärkt" — polynesiernas tabu — det heliga.

Minst lika viktig som språkets besegling af intrycket, är handlingens besegling. I båda handlar gruppen, samfundet. Den socialpsykologiska yttringen inför det sällsamma består i dess afgränsning dels medels ord, dels medels åthäfvor. Det konstiga, "makten", manar till försiktighet. Den praktiska betydelsen i uttryck, sådana som tabu, dzo, sacer, ligger i, att sådant ej får handteras hur som helst. Bestämda regler utbildas. Vi ha nämnt australiernas och andra stammars tradition om, att tidigare generationer ej kände förbuden. Slika sagor återspegla manaföreställningens genomförande i seden. Tabuåtgärderna bli tecken på kultur. De kulturfattigare låna tabu från sina grannar och känna sig därigenom som förnämligare varelser — tills den sena timme slår, då en högre odling lossar på tabubanden. För samfundet blir det maktfyllda och farliga mer än ett ord. Omkring det gruppera sig riter, hvilkas

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

religiösa karaktär är lika omisskännlig som deras temporära betydelse för kulturen.

Utgångspunkten för att uppfatta de sällsamma verkningarnas väsen blef medicinmannen. Han var den, som förmådde, hvad andra ej förmådde. Vi skola se, hur frambringaren gärna tar gestalten af en underkunnig medicinman. Föreställningen om "makten" har sannolikt erhållit bestämdare innehåll genom det man såg af medicinmannens förmåga. Åtminstone är det i de flesta kända fall om honom och hans formel som mana, brahman, orenda, manitu o. s. v. företrädesvis utsäges. Den heliga formeln ägde i sig en kraft, som anlitades vid behof. Under språkets utveckling bli orden ålderdomliga, betydelsen glömmes bort, men för att ej förspilla helighetskraften ändras ej formeln utan sjunges oförstådd af senare släkten. Pater Le Jeune förtäljer om indianernas sånger i La Nouvelle France 1634. "Hvad angår deras vidskepliga sånger, bruka de dem för tusen ändamål. Trollkarlen och den gubbe, jag talat om, gåfvo mig förklaringen till detta. De berättade om två vildar som en gång i svår nöd, då de voro nära döden af brist på föda, fingo anvisning att sjunga, då skulle de bli hjälpta. Så skedde. Då de sjöngo, funno de något att äta. Man vet ej hvem som gaf dem anvisningen. Men sedan den tiden består hela deras religion företrädesvis i att sjunga, hvarvid de bruka de mest barbariska ord, som komma dem i sinnet." Missionären återger några ord ur "en lång vidskeplig rit, som varade mer än fyra timmar". Ingen kunde säga honom, hvad orden betydde. Ingen förstod hvad han sjöng, "utom till de melodier som de sjunga för roskull". Så markerad är äfven annorstädes skillnaden mellan vanliga (exoteriska) sägner och sånger och de heliga formlerna. Ofta uppfattas kraftkapitalet i sångerna som ett monopol för medicinmannen eller för en viss klan eller stam. Hos indianerna var det en förolämpning att bruka en annans sång. Oftast höra kraftordet eller den mäktiga heliga sången och den helige mannen ihop.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Medicinmannens förmåga var medfödd. Han utsågs eller valde sitt kall i följd af sällsamma tecken. Men färdigheten behöfde uppöfvas. Han mödar sig och anstränger sig, s'ramyati, såsom de gamla inderna sade. Fasta, späkningar höra därtill. Erfarenheten ger regler för trollkraftens framkallande och koncentrering. Ett egendomligt vittnesbörd om fysiologisk öfverensstämmelse vid stegring och användning af makten är uttrycket "hetta", som förekommer i vidt skilda språk om medicinmannens erfarenhet. Det vill ifver och värme till. Det känns hett, när "makten" kommit i gång. I Indien blef tapas, "hetta", termen för askesen med dess mål, den öfvernaturliga kraften. Melanesierna vid Saa på Malanta säga, att personer och föremål, som äro utrustade med mana, ha "hetta" i sig, äro heta. Att bemöda sig om en sak heter enligt D. Westermanns ordbok på Ewespråket att sätta eld på en sak. Dzo, "eld, hetta, ljus, ifver, rörelse", betyder äfven trolleri och den trollkraft, som finns hos ett föremål eller en person.

Intet under om den ovanliga förmågan och de sällsamma företeelserna tillskrifvas ett slags stoff, ett slags substans, som svartdoktorerna i Australien, så som vi läste ofvan sid. 39, rentaf visa för den undrande omgifningen. Men "makten" är för den primitive intet abstrakt, allmänt, som man kan resonera om i och för sig. Den är min "makt" eller din "makt" eller någon annans makt. Tänkom på den svenske bonden, som fått sin häst maktstulen. Inte är makten hästens själ. En sådan förmodan skulle han skratta åt. Men inte är makten heller en öfverallt utbredd materia. Vid den moderna oppositionen mot animismen talar man ej sällan om makten i stil med monismens energi eller någon annan panteiserande formel. En sådan tolkning af "mana" är en våldsammare anakronism, än när man i urfäderna eller alltillverkarna igenkänner en urmonoteism.

Codrington själf är icke utan andel i mana's välkomna tydning som en slags allt genomträngande kraft eller lifs-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kärna. Hans beskrifning af mana gör den af andra intyg att döma alltför abstrakt och utgår från den förutsättningen, att infödingarna på visst sätt uppfatta mana såsom en i och för sig själf existerande enhet, som är fördelad på vissa varelser och föremål. Slik metafysik stämmer knappast med Codringtons egna exempel. Ett tydligare språk tala beskrifningarna på orenda, wakan, hasina o. s. v.

Man kan vara frestad att sammanställa de primitiva språkens ord för det märkliga, heliga, kraftbringande med vissa uttryck, som äro i svang hos skolungdom och storstadsgrabbar. I bägge fallen är nyanseringen i språket inte så långt kommen. Inför en del företeelser har man behof att klämma till med något särskildt. Språkets vanliga resurser duga ej. Utan ett visst uttryck präglas, som sedan i en begränsad krets lefver ett ärofullt men kort lif, måhända för att sedan gå vidlyftigare öden tillmötes. Enhvar kan ge exempel. Men de bli ej för oss alla desamma. Hvar ny generation har nya. Jag har varit med om "urstyf", "intensiv", "smidig", och några andra. På midten af åttitalet startade en upsalastudent "pamp" och "pampig" med tanke på "en väldig pamp, som mången sett nedsabla hela flocken". Ordets starkt hedrande innebörd uppfattades ej genast eller alltid af föremålen. Men det vann burskap i matlaget, så småningom i kåren och är nu längesedan hemmastadt både i tal och skrift. Det är icke så godt att definiera slika slanguttryck, men de vilja säga mycket. Personer, handlingar, och föremål, som så hallstämplas, bilda för den talande en slags öfverklass för sig i tillvaron. Men det faller ingen in, att i pamp och pampighet igenkänna ett väsen eller en substans, som sticker fram här och hvar.

Jag medger, att exemplet från åtskilliga sidor är betänkligt. De primitive ta saken betydligt allvarligare, och för dem räcker det icke med någon egenskap, de tänka sig något mer substantiellt. Men jämförelsen kommer för en, när man läser om eki, manitu, och hur det sällsamma allt benämnes. Jag hoppas, att det ej är hädiskt att använda

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

den om det, som i den primitiva föreställningen hör till lifvets djupast ingripande moment och grundlägger vördnaden för det heliga.

Det är omöjligt att säga, på hvilken punkt ett slags allmänföreställning bildat sig af "maktens" förekomst och verkningar. Att uppställa ett evolutionsskema, där "makten" på ett visst kulturstadium uppträder i en enhetlig skepnad, vore lika galet som modernt. På något håll har tanken på en allmän kraftsubstans aldrig kommit till stånd. I en annan kultur har det skett jämförelsevis tidigt. Så vidt jag känner, har "makten" ingenstädes i primitiv och barbarisk odling så noga systematiserats som i Västafrika. Dock må besinnas, att vi från de trakterna äga vederhäftigare och talrikare skildringar än från åtskilliga andra. Miss Mary Kingsley drar en linje från sina fetisjfilosofer till Spinoza. Det må vara djärft. Men otvifvelaktigt föreligga i de olika fetisjskolornas läror om kraften, dess behandling och arter, ansatser i dylik riktning.

Det anförda torde ge vid handen, att animatism-animism och föreställningen om "makten" icke kunna utan vidare sammanslås, hur nära de än äro förbundna. Sin egenart visa de i allmänhet tydligt först i utfördare skick. Enligt den utbildade animismen har allt en själ — tarunga, atua, kela, ka, fravasji, psyche. Men däraf följer ingalunda, att allt skulle vara utomordentligt, farligt och värdefullt, magiskt-religiöst verksamt. Å ena sidan en mängd själsväsen, å andra sidan det heliga, som utsöndras från det vanliga. Man skulle kunna tala om en förklaring och en värdering. Animismen ser i allt lefvande väsen, eller själsbegåfvade föremål. Mana-tron tillerkänner åt vissa föremål en säregen betydelse. Skillnaden visar sig bäst däri, att själsföreställningen icke med nödvändighet ger upphof åt riter, medan mana-tabu till sitt väsen är det, som kräfver särskildt uppförande och måste omgärdas med maktpåliggande förbud och bud.

Draga vi ut linjerna, så utmynnar animismen i en

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

spiritualistisk världsåsikt, läran om "makten", i vissheten om det öfvernaturliga. Kulturerna och religionerna ha därvid ej haft identiska uppgifter. Så har Grekland spelat en större roll för animismens utveckling till idealism, semiterna för begreppet öfvernaturlighet. På det primitiva stadiet är allt, som väcker förvåning, mana-heligt-gudomligt. Sedan sker en gallring. Samtidigt fördjupas uppfattningen af det öfvernaturliga.

När Max Müller i vältaliga ordalag beskref det intryck, som de primitiva människorna erhöllo af elden och af naturens föremål, och därur härledde gudstrons ursprung, var det mindre oriktigt, än man sedan en generation allmänt antagit. Endast att vi icke med honom kunna lägga till grund känslan af oändligheten, som tillhör ett högre stadium, utan uppfattningen af en särskild i vissa föremål inneboende kraft. I moderniserad gestalt återkommer Max Müllers tolkning hos Otto Schrader, som går bra långt i hypotesen om ett slags urpanteism i form af primitiv tro på en opersonlig makt. Han skrifver i Hastings Encyclopædia (II, 35) i artikeln om arisk religion: "I Dyāus-Zeus-Juppiter-Ziu, i agni-ignis-ugnis-ogni, i donar-tonarr, etc. dyrkade man på det primitiva stadiet den hemlighetsfulla makt, den del af det oändliga, den gudomliga anima, som uppenbarade sig för människorna i företeelserna på himlahvalfvet, i eld, åska o. s. v., men icke ännu såsom en gud, som betraktades såsom en person." Det ger en tilltalande bild af de tidiga människornas religion och en lättfattlig ordning i sakerna: först en opersonlig, allt genomträngande enhet, sedan enskilda gudaväsen. Mina betänkligheter mot urpanteismen har jag redan framställt. I det följande få vi anledning betvifla, att Dyāus, Zeus, Juppiter, Ziu ha sin plats i sammanhang med "mana". Men det är intressant att sammanställa Schraders "hemlighetsfulla kraft" och del af "det oändliga" med känslan af oändligheten i Max Müllers försök att tolka religionens begynnelser. Enligt Schrader gå de med hvarandra besläktade orden Gott,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

God, gud, o. s. v. tillbaka på en neutral föreställning, som han söker återgifva på följande vis: "det gudomliga element, som en trollformel hämtar fram ur det förgudade föremålet", och som H. Osthoff tidigare uttalat i en etymologisk undersökning af åtskilliga magiska bruk (i Bezzenbergers Beiträge XXIV, 177).

5. Makt-föreställningens betydelse för gudstron.

Därmed äro vi inne på frågan: Hvad har "mana" betydt för gudstrons uppkomst och tidiga former? Vi ha redan antydt svaret.

1. Det var "makten", som afgjorde, om varelser och föremål skulle få en plats i riterna eller ej.

Hvarför omgåfvos djur med magisk-religiösa föreställningar och ceremonier? Det sammanhänger med deras hemlighetsfulla väsen och öfvermänskliga färdigheter eller med den näring, de erbjuda människan. Det axiom, som gällt från Xenophanes till Feuerbach, att gudarna äro människans förstorade afbild af henne själf, kan ej förenas med religionshistoriens vittnesbörd, enkannerligen med djurdyrkan. Änskönt totemismen icke innehåller kult i egentlig mening, isynnerhet som en djurart, ej ett enskildt djur, är totem [1]), äger dock totemdjuret betydelse för gudstrons utveckling, enär det betraktas med vördnad och förtroende, behandlas med religiösa riter och därjämte, vid sidan af de fastställda riterna, kan i nöd och ängslan anropas om skydd. Föremåls magisk-religiösa anseende och behandling, äfven

[1]) Därjämte ha australierna och andra stammar personliga totem, som, enligt hvad Strehlow visat, hos centralstammarna Aranda och Loritja äro individer, men ej nu lefvande totemdjur.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

utanför den krets, som utgöres af föda och verktyg, ha samma grund. Man fann hos dem mana. Tjurunga, "fetisjer", amuletter kunna ej betecknas som gudar. Men de äga en ej oviktig plats i gudstrons historia. Dyrkan af lefvande människor har urgamla anor. Hvarför blefvo just dessa, och ej andra, gudar? Därför att de ägde "makt" och sålunda tillhörde helighetens sfär. J. G. Frazer har något att förtälja om saken. Hans förkärlek för människogudarna är förklarlig. Världen består ju icke endast af andar och demoner. Det är också förklarligt, om han har benägenhet för att i sin tur något öfverskatta denna nya form af den nu för tiden, äfven i andra former, åter till heders komna euhemerismen. Blifva andarna tillbedda, så beror det på deras mana. Bland själarna skedde icke alltid, men i regel, ett urval i kulten. Man anställde ceremonier och bespisning för själahären i gemen. Men därjämte erhöllo några själar gudomlig värdighet. De flesta förgåtos, såsom vi sett, eller ingingo i de dödas anonyma hop. Gudomlig rang ernådde endast de, som i lifvet eller efter döden ådagalagt mana i fredliga eller krigiska värf. Då förklarades de för yaku hos weddaerna på Ceylon, för tindalo hos Codringtons polynesier eller för helgon inom den högre religion, som af historiska personligheters ingrepp lärt sig lägga större vikt vid heliga människor, nämligen de indiska ordnarna, kristendomen och islam. De äldsta kristna anropade, såsom grafskrifterna vittna, alla sina döda om förbön hos Herren. Men snart vunno martyrerna, som offrat lifvet för tron, en särställning bland de bortgångna. På årsdagen af deras dödsdag, eller, såsom de kristna snart kallade den, af deras "födelsedag", genethlia, till sanna lifvet, samlades man vid deras grafvar och firade deras kvarlefvor och åminnelse. Senare sällades till martyrerna i egenskap af sancti och beati, biskopar och andra heliga män och kvinnor bland de aflidne. Icke döden var längre det afgörande, utan den aflidnes helighet, det är hans underkraft. Allt tydligare blefvo de heliga aflidna själfva direkta föremål för kult, det är förgudade,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

i stället för att endast förmedla de frommes umgänge med Gud och Kristus i himlen.

Denna omvandling stod i samband med en krassare, mer materiell uppfattning af helighetskraften. När altaren och gudstjänsthus reste sig öfver martyrernas och andra helgons kvarlefvor, skedde det i början till lefvande åminnelse af deras kristna mod och död. Men ett primitivt religiöst behof medverkade. Hörde reliker väsentligen till ett altare, så berodde det äfven och snart egentligen på det "mana", som fanns i dessa skelett. Man var angelägen att efter döden komma "till de helige", inter sanctos, in sanctis, att "anförtro sin kropp åt de helige", att "hvila med de helige", att "åtnjuta gemenskap med de helige". Såsom vissa uttryck oförtydbart visa, menas med de helige i slika mångomskrifna inskrifter icke deras andar i himmelen utan deras kvarlefvor i grafvarna. I andra grafskrifter önskas de döde frid och boning i himmelen med de heliga andarna (spirita sancta, den aflidne kallas stundom spiritus sanctus). Men minst lika lefvande var åstundan att begrafvas med martyrerna eller helgonen, för att kroppen till uppståndelsen skulle åtnjuta lifskraft af närheten till, ja i bästa fall af beröringen med helgonens maktfyllda och undergörande ben. Till den folkliga, krassa uppfattningen af relikernas "mana" bidrog den från fjärde seklet öfverhandtagande förflyttningen och fördelningen af relikerna. Den tidigaste förflyttningen gällde den helige Babylas ben, som fördes till en nybyggd kyrka i en illa beryktad förstad till Antiochia år 350 för att rensa platsen och nedtysta ett där verksamt hedniskt orakel. Kyrkans ypperste lärare gillade reliktron. Gregorius af Nasianz i fjärde seklet bevisade, att relikernas charis, "nåd", det är med andra ord deras mana eller helighetskraft, förblef lika stor efter fördelningen, hvilket till fullo öfverensstämmer med det primitiva mana-tabu-begreppet. Delen verkar som det hela. Relikerna hade ingen ifrigare lofprisare än den store Chrysostomos. Helgonskeletten i S:t Georgs

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kyrka i Fanar i Konstantinopel passa bra till den predikstol, från hvilken hans stämma har ljudit [1]). Om i Västerlandet seden motarbetades ännu af Gregorius den store († 604), berodde motsträfvigheten ingalunda på en andligare uppfattning, utan på romerska lagens bud att lämna de döda i fred. I Västerlandet stodo brandea och palliola högt i kurs, hvilka fyllts med "makt" endast genom beröring med verkliga reliker. Helighet smittar. Gregorius skrämde med, att de, som sett den helige Laurentius' kvarlefvor, när hans graf af misstag råkat öppnas, hade dött inom tio dagar. Gregorius af Tours berättar med uppriktig beundran, hur man i sjätte århundradet hade det ordnadt med aposteln Petrus' graf i Rom. Det fanns ett hål i gallret, som skyddade den dyrbara reliken under altaret, så att man kunde sticka in ansiktet och bedja. Ville man skaffa sig själf en relik, kastade man en på förhand vägd tygbit på grafven. Voro bönen och tron starka nog, så vägde tygbiten mer, när man tog ut den. Det satt "makt", virtus, i den. Tridentinska katekesen (del II, kap. 2, frågan 15) åberopar Ambrosius' och Augustinus' vittnesbörd, att reliker botat blinda, lama och sjuka och uppväckt döda. Bibelbeviset hämtas från 2 Kon. 13, 21, där det berättas, hur israeliterna vid ett plötsligt moabitiskt öfverfall kastade in ett lik i profeten Elisa's grift. Så snart liket rörde vid den helige mannens ben, blef den döde lefvande.

För den folkliga uppfattningen och den religiösa praxis, om också icke för kyrkoläran, blefvo helgonen, liksom i Indien och islam, verkliga gudomligheter. De ateistiska munkordnarna i Indien, jinism och buddhism, förskaffade sig dymedels gudar och kult. I kristendomen och islam fingo helgonen för fromheten ofta större betydelse än Gud, i viss öfverensstämmelse med den primitiva praxis, som låter andar, själar och förfäder undanskjuta religionens högre väsen. Kyrkan betraktade

[1]) Söderblom, Tre heliga veckor, Upsala 1911, sid. 43, 20 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

helgonen i första rummet såsom kultföremål. När kontroll och gallring skulle ske i den af lokalpatriotism och underhunger hastigt ökade mängden af helgon, blef första frågan icke: ha dessa helgon funnits till och varit utmärkta för fromhet? utan: hafva de i någon del af kyrkan åtnjutit regelmässig hyllning? Tridentinum fastslog relikernas kult, icke deras historiska äkthet, såsom det afgörande.

Vi ha sålunda här, religionshistoriskt sedt, att göra med gudomligheter. Och fråga vi, hvarför just de människorna och relikerna fått kult, är svaret otvifvelaktigt mana, "makten". Vi ha redan påmint om, hur reliker bevisade sin äkthet eller oäkthet genom att göra under — eller lämna den sjuke oberörd. På så vis upptäcktes ständigt nya föremål för helgonkulten. Drömmar kungjorde, hvar heliga rester hamnat eller dolts. Man gick dit, och si, under skedde. Kyrkan måste städja den omättliga lusten för det öfvernaturliga. Kommissioner tillsattes för att pröfva anspråken. Men det, som fäller utslaget, är "makten", som själen eller kvarlefvorna visat sig besitta. Man glömmer rentaf relationen till de människor, som en gång varit bärare af heligheten. Relikerna behöfva ej vara historiskt äkta. Hvad som tillbedes är makten själf, som finns i dem.

I brahmanismen blef de lefvande människornas mana rent af farligt för gudarna. Brahmanen betyder, såsom vi i sjunde kapitlet skola se, ordagrant den maktbegåfvade, "mana"-mannen. Genom offer och askes tillvann han sig en helighetskraft, för hvilken gudarna darrade. "Den som på kunnigt vis offrar Agnihotraoffret, besegrar därigenom allt, tvingar allt." I samma skrift, "De hundra stigarnas Brâhmana" (Satapatha brâhmana II. 2, 2, 6 f.) nämnas de två slags gudarna [1]), nämligen: gudarna, som äro gudar, och de lärde och lärande brahmanerna, som äro människogudar. Gudarna äro osynliga väsen, prästerna synliga gudar, som uppehålla världen. På deras gunst sitta gu-

[1]) F. R. II. 11, 93 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

darna i himlen (Visjnu's lag 19, 20 ff.). Men den asketiska öfningen öfvergår offertjänsten [1]). Gudarna sågo med rädsla och vördnad, hur asketen genom sina späkningar vann underkraft. Det blef för dem ingen annan råd, än att själfva tillgripa samma utväg för att förvärfva det för en gudom nödiga "mana". Men det hjälpte ej. Den undermäktige, helige mannen stod öfver gudarna. Vedagudarnes "makt" räckte icke till för att bevara deras auktoritet inför yogin'ernas konkurrens. Det gudomligas signatur är "makten".

2. Därjämte har makten direkt gifvit upphof åt gudaväsen.

Ur rädslan för och värderingen af "makten" i föremål, som ega vikt för människans uppehälle och kultur, uppkomma taburiter och främjande riter, som omärkligt öfvergå i hyllningsriter till näringens gudom och redskapets, respektive vapnets, gudom. Födan var från början lifvets nödtorft. Kulturens och människans kännetecken är redskapet.

Först den icke odlade, sedan den odlade frukten blef gudom i följd af det "mana", den visade sig besitta. Sammaledes drycken, särdeles rusdrycken, hvars märkliga verkningar ingåfvo tanken på en sällsam, öfvermänsklig, i drycken förborgad kraft. Lika underbart var, hvad redskapet och vapnet förmådde åstadkomma. Världen rundt påträffa vi dyrkan af makten i föda, verktyg, vapen. Den gamle stoikern Perseus, Zenons egen lärjunge, hade icke så orätt, då han upptog Sokrates' samtidas, sofisten Prodikos' mening, att människorna fordomtima ägnat dyrkan åt föremål, af hvilka de hade särskildt gagn, såsom födan. Dionysos och Demeter skulle sålunda ursprungligen ha betydt vinet och säden, innan de blefvo gudar. Felet hos dessa forntidens rationalister var, att de trodde sig kunna lösa hela problemet om gudstron medels detta och likvärdiga antaganden — såsom samme Perseus' och Euhemeros' härledning

[1]) F R U II, 186.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

af gudarne ur märkliga forna människor, som förgudats — i stället för att i kult af mana-föremål och mana-människor och -djur se vissa låga former af aningen om och vördnaden för det öfvermänskliga.

3. "Makten" har ännu en viktig plats såsom direkt upphof i gudstrons historia. Vi ha redan i mana-idén igenkänt fröet till en opersonlig panteism. Under gynnsamma omständigheter kan kraftsubstansen i varelser och ting sammanslås till en enhet och bli till en gudomlig och öfvernaturlig världsprincip. Så vidt jag vet, är Mary Kingsley den första, som påpekat den panteistiska tendensen hos det manasystem, som plägar kallas fetisjism. Jag har omnämnt hennes djärfva jämförelse med Spinoza. Är hedern för stor för Västafrikas negrer, så tillhör den så mycket säkrare inderna och deras neutrala brahman, åt hvars obrutna historiska utveckling från primitivt kraftstoff ända fram till religionshistoriens mest konsekventa och skarpsinniga allenhetslära vi skola ägna ett följande kapitel.

En karakteristisk olikhet mot brahman uppvisar "maktens" utveckling i Avesta. Äfven där uppträder den som gudom, men bland dii minores.

4. På tvenne vägar har mana eller heligheten i religionshistorien fört upp på höjderna. På ena hållet blef "makten" för den högre fromheten och för tänkandet direkt frälsningens och världsförklaringens princip. Det var i Indien. "Maktens" egenskap af att finnas så mångenstädes och utgöra varelsernas och tingens kärna tog lofven af dess öfriga egenskaper. Det gudomliga förlorade i intensitet, hvad det vann i universalitet. På andra hållet, hos semiterna och särskildt i Israel, gjorde sig makten eller helighetens påträngande farlighet och underbarhet företrädesvis gällande och växelverkade med mosaismens profetiska gudserfarenhet till att stärka uppenbarelsereligionens supranaturalism.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

IV.

Frambringaren.

Såsom tredje hufvudsaklig föreställning i den primitiva religionen betecknar jag urfäderna, allfäderna eller frambringarna. Det skulle utgöra en välkommen lättnad för vetenskapen, om man kunde förklara dessa väsen i den primitiva tron ur monoteistiska religioners inverkan. Mycket tidiga kulturförbindelser och vandringar af myter och föreställningar äro ingalunda uteslutna. I enskilda fall kan man i urfäderna eller de sysslolösa höga väsendena skönja judiskt, kristet eller islamskt inflytande. Så t. ex. i guden-skaparen Ruwa i Kilimandjaro-området i Ostafrika. Ännu tydligare förråder Masai-folkets lära sitt ursprung. Det finns enligt denna lära endast en gud, han skall kallas Ngai, man får icke göra bilder af honom o. s. v. Men slika lån förhindra ej, att Ngai har inhemskt ursprung, och att hans gamla väsen skymtar fram under den främmande dräkten. Ngai, eller som A. C. Hollis och andra skrifva, eng-aï, betecknar gudom, öfvernaturlighet i allmänhet. Det finns enligt en legend "två gudar" (etii 'ng-aïtin are), "en svart gud", eng-aï narok, och en röd, af hvilka den röde elake är fjärmare och mullrar hotande med åskan, medan den svarte vänlige säger till honom att lämna människorna i fred. Men eng-aï uppträder äfven som egennamn t. ex. i sägnen om

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

världens uppkomst, hur Eng-aï fann en tse-tse-fluga, en elefant och en orm, af hvilka den förstnämnda dödade de två andra, hur han släppte ner boskap i den första kraalen från himlen med en skinnremsa o. s. v. Alldeles detsamma berättas om "Naiteru-kop", ordagrant "jordens begynnare", ett namn, som sålunda anger denna varelses egenskap af att vara frambringare. Naiteru-kop är "en gud", eng-aï, men icke så stor som "den svarte guden", eng-aï narok.

Samtliga så kallade urmonoteistiska gestalter hos primitiva folk har man sökt leda tillbaka till bibeln eller koranen. Tyvärr är en sådan förenkling af frågan utesluten genom vår nuvarande kännedom om folken i fråga och deras förbindelser. Särdeles i östra Australien ha ursprungsväsendena tilldragit sig liflig uppmärksamhet och blifvit föremål för närgångna undersökningar. Om Bäjämi och hvad sydostaustraliernas "frambringare" allt heta, har under de två sista årtiondena mycket vetenskapligt, också mycket ovetenskapligt bläck flutit. Floden är icke i aftagande.

Det ligger i sakens natur, att "frambringaren" kan omärkligt öfvergå i sådana skepnader, som man plägar kalla kulturheroer, "Heilbringer" o. s. v. Den som lärt människorna göra eld och tillverka redskap, jaga, fiska, bygga hyddor och kanoter, den som undervisat dem om örternas läkedomskraft och djurens namn, är ej sällan samme urtidsheros, som själf tillverkat människor och djur, såsom algonkinernas Kulóskap, hvilkens ursprungliga drag framsticka under den kristna påverkan.

Vi hålla oss här hufvudsakligen till det bäst kända och mest använda paradigmet: australiernas mytiska totemfäder, frambringare och läromästare.

Sydöst om en linje, som tänkes dragen från Murrayflodens mynning i söder i närheten af Adelaide till Caldwell på ostkusten, finner man i sydöstra Australien under skilda namn tron på ett stort, halft eller helt människoliknande väsen, hvars verkliga namn och gärningar i mysterierna uppenbaras för de invigde, medan kvinnor och barn i regel

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

veta föga därom och afspisas med falska föreställningar. Mest känd bland dessa forntidens stora väsen är Bäjämi. Han skildras som en mäktig medicinman, som en gång i tiden kom från väster, gjorde i ordning människor, djur, träd, vattendrag, berg, inrättade de heliga ceremonierna och bestämde, ur hvilken klan en medlem af en viss klan skall hämta sin hustru. När han var färdig med allting, gick han sin väg. Medicinmännen kunna klättra upp till honom på ett träd eller en snodd och hämta kraft. Liknande berättas i trakten omkring Eyre-sjön i södra centrallandet. Men där talas ej om en stor frambringare, utan om flera varelser i forntiden, hvilka kallas mura-mura. En af dem vid namn Paralina fann fyra oformliga klumpar på marken. Han töjde ut lemmarna, skilde fingrar och tår ifrån hvarandra, gjorde mun, näsa, ögon och satte fast öron. En annan mura-mura vid namn Makatakaba spelar en viktig roll i Wonkanguru-stammens traditioner. Legenderna berätta stundom om endast en mura-mura. I andra fall äro de två. Wonkanguru veta, att två mura-mura begifvit sig bort öfver bergen i nordväst och gått in i ett annat land genom himlahvalfvet. Där dogo de, men blefvo åter lefvande och ropade till sin fader med åskans röst. Ofta äro mura-mura flera än två, såsom hos Dieri. De uppträda hufvudsakligen i tvenne egenskaper. Dels förbindas de med riterna för födan, dels hafva de gifvit upphof åt varelser och ting. De ha gjort allt i ordning åt de nu lefvande klanerna och särskildt inrättat totem-riterna.

I sina ypperliga skildringar af stammarna inom ett bredt stråk från Lake Eyre till Carpentariaviken i norr skrefvo B. Spencer och Gillen, att där intet spår finnes af den tron, att ett högre väsen gillar eller ogillar de inföddes uppförande. Dock gjorde de själfva undantag för Kaitisj-stammens Atnatu. Äfven om vi ej ägde senare vittnesbörd från centralstammarnas bäste kännare, missionär Strehlow, och äldre utsagor, skulle vi nödgas att med stöd af Spencers och Gillens egna samvetsgranna uppgifter förneka deras nyss

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

nämnda påstående, såsom jag visat i uppsatsen: "Hemliga regler och traditioner hos ett stenåldersfolk." Centralaustralierna känna icke sydoststammarnas af A. W. Howitt och andra beskrifne frambringare-gudom. Men alla stammar, som B. Spencer och Gillen skildrat, känna förfäder till totemklanerna. Vissa af dessa ursprungsväsen voro djur, andra växter, åter andra hade halft mänsklig skepnad. Ur deras kroppar kommo människovarelser ut i fullgånget skick. Eller också skuro de till människor af klumpar, som de funno på marken. Åsar, som höja sig öfver slätten, och träsk, liksom allt hvars ursprung tarfvar en förklaring, ha förfärdigats af dessa varelser, som äfvenledes under sina vandringar här och hvar utförde de heliga danserna och riterna för första gången. Mura-mura hos de kring Eyre-sjön boende Dieri och närgränsande stammar bilda mellanled mellan sydoststammarnas himmelske urfader och totemfäderna hos Aranda-stammarna, som ströfva nordväst om Lake Eyre vid Alice Springs, midt i australiska kontinenten. Vi skola strax befatta oss närmare med dessa Aranda (såsom Strehlow skrifver deras namn, Spencer och Gillen skrifva Arunta). Ty de utgöra för närvarande den vetenskapliga diskussionens medelpunkt. Längre i norr, mellan Alice Springs och Carpentariaviken, påträffa vi en mängd af analogier till frambringare-legenderna. Enligt Unmatjera-stammen skapade människorna själfva i urtiden totemdjuren genom att utföra ceremonierna. De heliga riterna frambragte sitt föremål, totemsläktet. Parallelen är värdefull. Här uppträda inga "frambringare" alls i egentlig mening. Det finns inga särskilda upphofsmän. De forna människorna voro själfva utan åtskillnad frambringare. Betecknar denna legend, logiskt sedt, ena ytterpunkten, så skulle man kunna ordna ursprungssägnerna på en linje, där frambringarna bli allt färre och få allt markantare drag, tills vi i motsatta ytterpunkten påträffa de traditioner, som härleda allt från ett enda högt ursprungsväsen. Urtidens människor förfärdigade djuren själfva. Det gemensamma och konstitutiva i hithörande legender är att

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

förklara ursprunget. Unmatjera veta, liksom deras grannar Kaitisj, att berätta om en kråka, som gjorde människorna af klumpar. Två ödle-män inrättade omskärelsen och underskärningen (en smärtsam operation, som i vissa stammar utföres någon tid efter omskärelsen). Längre mot norr, från Warramunga-stammens hemvist till Carpentariaviken, omtalas inga ofullständiga människoklumpar. Utan i regel har hvarje totem en enda stor stamfader, halft människa, halft djur eller växt, som ströfvade omkring och utförde ceremonier på de ställen, där han släppte ur sig andebarn eller människofrön. Dessa kommo ut ur hans kropp, uppehålla sig i stenar och träd och födas om och om igen af kvinnorna. Det är ytterst viktigt, att riterna alltjämt utföras på alldeles samma vis, hvarpå totemklanernas urfäder första gången utförde dem. Bimbinga i närheten af norra kusten känna två män, hvilka i urtiden på sina vandringar inrättade källor, lundar och ceremonier.

Betydelsefull är sagan om den redan nämnde Atnatu hos Kaitisj, hvilken till och med Spencer och Gillen undantaga från sin oriktiga sats, att det mellan Lake Eyre och Carpentariaviken icke finnes det ringaste spår af ett högt väsen. Atnatu står sydoststammarnas urfäder mycket nära. Han är en stor varelse däruppe i himmelen, har ett svart ansikte och saknar öppning bak. Han har gjort sig själf och äger en annan himmel och en annan sol, där han bor. Stjärnorna äro hans hustrur. I början hade han många barn. Men när de icke uppförde sig hyggligt och icke fullgjorde ceremonierna på fastställdt vis, skickade han ner dem på jorden. Själf bor han kvar däruppe. Han lämnade en stenknif åt två gossar, som icke visste, hur de skulle bära sig åt för att bli män. Sålunda står Atnatu i nära samband med ynglingarnes invigning. Från honom här stamma de regler för föda och annat, som de unga efter invigningen måste noga iakttaga. Atnatu var den förste, som tillverkade ett hvin-trä, och han hör noga efter, om man svänger det ordentligt under riterna. En gång, när

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hvinaren tystnade under de heliga ceremonierna, blef Atnatu vred och stod just i begrepp att slunga ner sina spjut. Man hörde, hur han rasslade med spjuten. Till all lycka skyndade då några deltagare upp och svängde hvinarne igen. Men de tröttnade och hörde upp. Då dödade han dem.

Sammanställningen med åska och blixt finnes äfven hos sydoststammarnas Daramulun och hos många "frambringare" i skilda världsdelar. Vi skola ägna den saken närmare uppmärksamhet, när vi ha att pröfva försöken att tolka urfäderna eller ursprungsväsendena ur naturen.

Ett annat drag hos Atnatu kräfver äfvenledes särskildt beaktande. Kvinnorna veta ingenting om honom, utan tro, att hvinarens brummande ljud kommer från en ande, som de kalla Tumana. Enligt deras föreställning tar denne ut gossarna i skogen och gör dem till män. Äfven här kunna vi kontrollera och rätta ett allmänt påstående af Spencer och Gillen. Hos Aranda tro kvinnor och barn, att en ande, Twanyirika, som lefver i vilda och otillgängliga trakter, kommer fram, när en gosse skall invigas. När hvinaren brummar och tjuter i mörkret, tro kvinnorna, att det är Twanyirika. Tydligen får denne buse icke sammanföras med sydoststammarnes verklige, först i mysterierna yppade frambringare af Bäjämitypen, eller med Atnatu hos Kaitisj, utan med Kaitisj-stammens Tumana, som också är endast en sagofigur. Äfven sydoststammarnas kvinnor och barn ha åtskilligt att berätta om en liknande buse, som kallas Pabang. Skillnaden mellan exoteriskt och esoteriskt är vanlig hos de primitive. Den finns till och med hos Aranda i Centralaustralien. Strehlow meddelar en mängd prof på bägge delarna, exoteriska sagor, som berättas för ro skull, och som på sin höjd barn och kvinnor tro på, och esoteriska heliga traditioner, som äro rama allvaret.

Raffaele Pettazzoni har nyligen framhäft det nära sambandet mellan hvinträets buller och sagoväsen af Tumana's typ. En hel rad af väsen hos de australiska stammarna äro egentligen ingenting annat än en personifikation af

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

det buller, som beledsagar invigningen. Sådana väsen äro hos Loritja Maiutu, hos Aranda Twanyirika, hos Kaitisj Tumana, hos Urabunna Witurna, hos Bimbinga Katajalina, hos Warramunga Murtu-murtu, hos Wiradjuri och besläktade stammar Daramulun (Thurmulun), hos Kurnai Tundun. I vissa fall äro dessa invigare desamma som de höga väsen, hvilka jag benämner frambringare. Daramulun är hos Yuin urfader på samma gång som invigningens förrättare och motsvarar i den förra egenskapen Wiradjuri's Bäjämi, Kurnaistammens Mungan-ngana, Kaitisj-männens Atnatu och andra ursprungsväsen, som vi lärt känna. Men i regel skiljes "invigaren" noga från den först i mysterierna omtalade urfadern. De icke invigda ha aldrig tillfälle att se, hur det går till i de heliga riterna, men de höra på afstånd hvinträets brummande och vrålande och göra sig fantastiska föreställningar om en ande eller "buse", som låter så hemskt när han kommer fram ur skogen för att genom omskärelse och andra åtgärder göra gossarna till män. Pettazzoni påpekar det egendomliga draget, att varelsen som tänkes utföra invigningen, är osynlig. Han utgör ett profant sagostoff, och är lika exoterisk, som frambringaren är esoterisk, de initierades höga hemlighet. Men det finnes i religionens utveckling en naturlig tendens att sammanföra dessa båda varelser, hur djup klyftan än från början varit mellan deras väsen. "Invigaren" vinner verklighet genom att blifva ett med alltings upphof.

Äfven de af W. E. Roth och andra undersökta stammarna i North Queensland känna urfäder eller skapare. Kokowarra vid Princess Charlotta Bay högt uppe i norr veta, att Andjir i begynnelsen låg under ett löfrikt träd. Han var en "black-fellow" med mycket stor bakdel utan öppning. Yalpan gick tillfälligtvis förbi och skar hål på rätta stället med en bit kvartskristall, så att innehållet rann ut. Det är de svartes uppkomst. Sedan gick Yalpan söderut, och man har icke hört något vidare om honom. Andjir begrafdes i marken, sedan han enligt berättarens

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

uttryck "hade födt" allt, han ville. Vid Proserpina River heter frambringaren Kunja. Han tillverkar barnfröna af pandanusrötter. Kvinnorna få dem i sig under badet. Nära västra gränsen kallas i North Queensland det höga mäktiga väsendet Malunga.

Jag hänvisar till hithörande arbeten af Lorimer, Fison, Howitt, Langloh Parker, Spencer och Gillen, Roth och andra, och till mina tidigare utredningar af ostaustraliernas religion.[1]) Då den tyske missionären Carl Strehlows åren 1907—1911 af den sedan aflidne friherre von Leonhardi utgifna verk öfver Aranda- och Loritja-stammarna i Centralaustralien då icke förelåg, skola vi här sysselsätta oss närmare med detsamma, så mycket hellre som Strehlows uppteckningar och redogörelser innehålla en rikedom af nya detaljer, genom de talrika, på grundspråket och i öfversättning meddelade sagorna och legenderna möjliggöra självständig uppfattning af stoffet och i vissa fall medgifva eller rent af anbefalla en annan tolkning än forskarens egen. Vi skola här liksom i fråga om "makten "i möjligaste måtto använda oss af Strehlows egna ord.

Frambringare-typen förekommer, af Strehlows framställning att döma, hos Aranda- och Loritja-stammarna i en på egendomligt vis fördubblad gestalt. Jag återger först efter Strehlow föreställningarna i fråga för att sedan till dem knyta några reflexioner.

1. Aranda och Loritja känna enligt Strehlow en deus otiosus. Men till skillnad från de från många primitiva folkbekanta ursprungsväsendena är denna höga varelse i himmelen icke en frambringare. Aranda kalla honom Altjira. Strehlow skrifver (Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien I, 1 sid. 1 f.).

[1]) Andrew Langs teori om religionens äldsta oss tillgängliga form i Nordisk Tidskrift 1902, 619—647; Hemliga regler... l. c. 1906, 159—180; Mysterieceremonier och deras ursprung, i Ymer 1906, 193—231; Die Allväter der Primitiven, zur Frage nach den Anfängen des Gottesgedankens, i Religion und Geisteskultur 1907, 315—322.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"Efter de gamles tradition finnes det ett godt, högsta väsende, Altjira. Detta är evigt och framställes såsom en stor, stark man med rödlett hy, hvilkens långa ljusa hår faller ned öfver skuldrorna. Altjira har emufötter[1]) och kallas därför Altjira iliinka. Han är prydd med ett hvitt band om pannan, ett halssmycke och ett armband; därjämte bär han en gördel, förfärdigad af hår, såsom worra-bakana (blygdbetäckning). Han har många hustrur, kallade tnéera, de sköna, hvilka hafva hundben och röd hudfärg liksom han själf. Han äger många söner och döttrar, af hvilka de förra hafva emufötter, de senare hundben. I hans omgifning finnas vackra unga män och kvinnor.

Hans boning är himmelen, hvilken har varit af evighet. Denna föreställa sig de infödda såsom ett fastland. Vintergatan är en stor flod med höga träd och aldrig sinande källor med sött vatten; här finnas välsmakande bär och frukter i mängd. Svärmar af fåglar lifva Altjiras stora rike, under det att många djur, såsom känguruer, vilda katter o. s. v. ströfva omkring på hans oerhörda jaktmarker. Under det att Altjira själf sätter efter det villebråd, som kommer till vattenkällorna för att stilla sin törst, samla Altjiras kvinnor latjia (ätbara rötter med blast liknande rofvor), jelka och andra frukter, hvilka under alla årstider växa där i öfverflöd. Stjärnorna äro Altjiras lägereldar (med undantag af några stjärnbilder, hvilka anses såsom till himmelen uppstigna totemgudar).

Altjira är Arandas gode gud, hvilken är bekant icke blott för männen utan äfven för kvinnorna. Hans herradöme sträcker sig emellertid endast öfver himmelen. Människorna har han icke skapat, ej heller bekymrar deras öde honom. Tjurunga-trän eller -stenar från Altjira finnes det icke. Aranda hysa hvarken fruktan för eller kärlek till Altjira. Deras enda oro är, att himmelen en dag skulle kunna falla ned och slå ihjäl alla. Himmelen hvilar på pelare eller, såsom Aranda säga, på ben af sten."

Så långt Strehlow. I sanning en besynnerlig "gud", som icke blott icke åtnjuter någon kult — det gäller de flesta urfäder och frambringare — utan icke ens tycks ha uträttat något på denna jord. Saken vinner icke i klarhet genom det, som Strehlow tillfogar i en not. I uttrycket altjire rama, "se gud" = drömma, liksom i motsvarande sammansättning i Loritja-språket, tukura nangani, "se gud" = drömma, menas enligt Strehlow med altjira och tukura "icke himmelens högste Gud, utan en totemgud", "som

[1]) Emu eller kasuar är en strutsart. Jag utelämnar i öfversättningen en del af de australiska orden.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

den infödde tror sig se i drömmen". Om såväl hos Loritja som hos Aranda i samma ord så skilda föreställningar gömma sig, som den höge gode Guden och en totem-urfader, lär man ej kunna undgå den förmodan, att dessa båda föreställningar för de infödde ej gå så tydligt isär, som hos deras missionär och skildrare. Totem-urfadern — en vanlig gestalt hos dessa stammar och deras grannar — skulle då vara det primära — så vida vi ej ha att göra med ett af dessa uttryck, som i den primitiva föreställningsvärlden ursprungligen svarat på frågan om ursprung öfverhufvud. Det som Altjira nu förklarar, är egentligen endast företeelser på himlahvalfvet. Vi skola nedan närmare motivera iakttagelsen, att "himmel" eller "sol" som namn på en primitiv gudom ej alltid äro ursprungliga, utan härledts från den himmelske höfdingen-frambringarens boningsort, från hvilken han ger sig tillkänna genom blixt och regn. Hos Loritja framträder detta sammanhang ännu tydligare än hos Aranda. Himmelen bebos af ett högt väsen, Tukura. Loritja hafva redan utbildat den vanliga, närliggande mytologiska trefalden: fader, moder, barn, i samband med denne Tukura.

"Loritja kalla det högsta väsendet Tukura. De förbinda med Tukura begreppet den oskapade, den evige; en etymologisk härledning af ordet kan jag icke gifva. Man föreställer sig Tukura såsom en man med vacker röd hudfärg, långt, hängande hår och stort skägg. De västligt boende Loritja tro, att han liksom Arandas Altjira har emufötter; däremot tillskrifva honom de sydliga Loritja människofötter. Tukura har blott en hustru vid namn Inćari (A)tnćera, d. v. s. den sköna, och ett barn, som alltid förblifver ett barn, hvilket senare kallas Aratapi (A) ratapa, d. v. s. ättling. Om Inćari säga såväl de västliga som de sydliga Loritja, att hon har människofötter.

Tukuras boning är himmelen, ilkari (= (A) alkira). Vintergatan, af Loritja kallad merawari, d. v. s. bred creek, eller tukalba, d. v. s. svängd creek, är inhägnad af gummi- (itara), mulga-(kurku) och andra träd och buskar, i hvilkas grenar papegojor och dufvor uppehålla sig, under det att känguru (mallu), emu (kalaia) och vilda katter (kuninka) genomströfva Tukuras område. Medan Tukura själf förlustar sig i sitt

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

jaktrevir, gå hans hustru och hans son ut att samla ätbara rötter (wapiti (A) latjia) och välsmakande knölar (neri) äfvensom gräsfrö, hvilka växa där i mängd. Om natten sofver Tukura; däremot föranstaltar han ceremonier om dagen, hvartill han sammankallar de i hans närhet boende unga männen (nitaii). Stjärnorna (tjiltjana) äro Tukuras lägereldar. Likasom hos Aranda veta äfven kvinnor och barn om Tukuras tillvaro.

Himmelen, hvilken har bestått af evighet (kututu), föreställa sig Loritja såsom ett hvälfdt fastland, som hvilar på "ben af sten". Man hyser fruktan, att himlahvalfvet en gång kunde störta ned och alla människor slås ihjäl." (I, 2 sid. 1 f.).

2. Jämte dessa höga väsen, som Strehlow tillerkänner en särställning, och som af djurskepnaden endast behållit emufötterna och icke ens dessa alltid, förekomma verkliga frambringare, som en totemklan betraktar som sitt och den besläktade djurartens gemensamma upphof. Aranda kalla dessa ursprungsväsen för altjiranga-mitjina, Loritja benämna dem tukutita. Båda orden öfversättas af Strehlow med: "de eviga oskapade". Förr i världen, då jorden enligt Arandas sagor hade höjt sig ur vattnet — enligt Loritjas tradition var jorden från början torr — befunno sig dessa med öfvernaturliga krafter utrustade varelser på jorden, men då de icke kunde finna någon föda på den af vatten öfvertäckta jorden, stego de upp i himmelen igen för att jaga i Altjiras rike. Enligt andra sagor kommo urtidens varelser fram ur jorden, där de dittills hade bott i underjordiska hålor. De uppträdde både i mänsklig gestalt och i djurskepnad, oftast dock såsom människor, såsom "kängurumän", "opossum-män" etc. Men de ägde förmåga att efter behag förvandla sig till djur och att frambringa de djur, hvilkas namn de buro. "Många vandrade till och med ständigt omkring som djur, såsom kängurun (āra), emun (ilia), örnen (eritja) och andra, som i traditionerna rentaf kallas djur" (I, 1, 4). Deras företag och äfventyr skildras i de enformiga, rituella sångerna, som beledsaga danserna och de öfriga ceremonierna och betecknande nog kallas "tjurungasånger", i detta sammanhang ungefär liktydigt med "heliga sånger". Enligt Arandas och Loritjas

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

uppfattning ha dessa på äkta primitivt vis utan någon poäng eller afslutning i berättelsen fortlöpande sånger meddelats de lärde männen af "dolda människor" (rella ngantja; Loritja: matu ngantji), som bo i jorden.

"Rella ngantja komma nattetid fram ur sina underjordiska boningar, begifva sig till de sofvandes lägereld och ingifva dem dessa sånger. En man, som kan riktigt många tjurungasånger, kallas intarangalta, d. v. s. mycket klok, mycket vis. Denne lär (beltama) också de yngre männen dessa tjurungasånger, hvilket för det mesta sker om natten.

Dessa tjurungasånger, som alla invigda män lära sig utantill, innehålla antingen episoder från altjiranga-mitjina's vandringar eller skildringar ur de djurs lif, i hvilkas gestalt altjiranga-mitjina hafva vandrat omkring, eller beskrifningar på de träd och plantor, till hvilka alknarintja's och tnéera's kroppar hafva förvandlat sig. Därför erbjuda dessa tjurunga-sånger i sin helhet för de utan all undervisning uppvuxna svarta ett godt stycke populär naturvetenskap. Ofta öfvergå berättelserna om altjiranga-mitjina's bedrifter i naturhistoriska beskrifningar öfver totem-djuren eller växterna. Men äfven de framställare som utföra själfva kulthandlingarna, blifva häri omnämnda. Totemet själft, totemförfadern och totemättlingen, d. v. s. framställaren, uppträda i tjurungasångerna såsom en enhet. Utan att ständigt hålla i sikte totemets, altjiranga-mitjina's och ratapa's oskiljbara enhet äro många tjurungasånger öfver hufvud icke begripliga.

Att döma efter formen härstamma flere tjurunga-sånger från äldre tider, enär de uppvisa icke få ord, som numer äro ur bruk och därför icke längre kunna förstås af de yngre männen och naturligtvis ännu mindre af kvinnorna och barnen. Dessa sånger hafva oförändrade fortplantat sig från släkte till släkte, medan umgängesspråket under tiden har undergått många förändringar. Andra af dessa sånger torde emellertid vara från nyare tid, då de äro affattade på det nuvarande umgängesspråket. Vid de flesta kulthandlingar sjungas jämte hvarandra såväl nyare som äldre sånger. Någon gräns mellan de båda slagen låter sig alls icke draga." (Strehlow-von Leonhardi I, III Die totemistischen Kulte, I sid. 5 f.).

I ceremonierna framställas mimiskt totemdjurets utseende och rörelser. Stundom kan man märka en viss öfverensstämmelse mellan orden och riterna. Sånger såväl som danser ha till ändamål att främja totemdjurets förökelse

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(eller andra föremål för ceremonierna såsom växter, eld, regn, måne o. s. v.), eller att inviga ynglingarna. Här intressera oss sångerna såsom skildringar af ursprungsvarelsernas göranden och låtanden. Det viktigaste, som de en gång uträttat, var tydligen de heliga ceremonier, som de på sina vidsträckta vandringar företogo sig.

Efter väl förrättadt värf förvandlade sig frambringarne i urtiden för det mesta dels till tjurunga, dels till stenar och träd, som man visar på. Med en slik förvandling sluta gärna de sånger och sagor, som Strehlow meddelar. "En karakteristisk olikhet finnes därvidlag mellan Aranda- och Loritja-sagorna; medan enligt Arandas traditioner de flesta af de kringströfvande altjiranga-mitjina förvandlades till tjurunga af trä eller sten, ett fåtal däremot till träd eller stenar, äger i Loritjas berättelser motsatsen rum; tukutita's kroppar ha till största delen förvandlats till stenar eller träd. Därigenom förlora naturligtvis tjurunga mycket i religiös vikt och betydelse. Hos Dieri i sydost förvandlas alla mura-mura's kroppar till stenar, träd o. s. v., under det att inga tjurunga längre förekomma" (I, II, 3 f.). Förvandlingarna skedde på ett sätt, som förlänar totem-förfäderna en stadigvarande betydelse. Hithörande åskådningar äro så besynnerliga, att vi böra återgifva Strehlows egen sammanfattning. Jag måste endast finna hans uttryck "totemgud" oegentligt, då ingen tillbedjan eller gudstjänst förekommer. Af samma anledning är jag betänksam mot hans tal om "kult", enär enligt hans egen noggranna beskrifning de heliga riterna icke utgöra någon dyrkan. Aranda berätta:

Några totem-stamfäder "gingo in i en där befintlig stenhåla, en sådan som kallas arknanaua, kastade af trötthet sig ner på marken, och deras kroppar förvandlades dels till trästycken, dels till stenar, som benämnas tjurunga, det är: den 'egna, förborgade' kroppen.

Andra totem-gudar, i synnerhet de, som stannade på totemplatsen, gingo efter fullbordandet af sitt jordiska värf med sina ben in i jorden, hvarpå deras kroppar förvandlades till träd eller stenar. Det

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

träd, till hvilket totemgudens kropp har förvandlat sig, kallas inna ngarra (det eviga trädet), stenen patta ngarra (den eviga klippan). Ett sådant träd eller klippblock får ej skadas. Den som hugger ned eller blott skadar en inna ngarra, blef i forna tider straffad med döden; ett djur eller en fågel, som söker tillflykt i ett sådant träd, får icke dödas. Icke ens buskarna i trädets omedelbara närhet få huggas ned, ej heller gräset brännas af. Äfven "de eviga stenblocken" måste behandlas med vördnad. De få hvarken flyttas från stället eller sprängas sönder.

Totemgudarnes själar gingo in i jorden, man kallar dem iwopata, d. v. s. de som finnas fördolda i det inre, de osynliga; de östliga Aranda kalla dem erintarinja. Dessa totemgudarnes själar, som ingått i jorden, lefva där, beklädda med en röd kropp, i stora underjordiska hålor och kallas äfven rella ngantja (fördolda människor); om natten komma de fram ur jorden för att taga i hand och betrakta sina forna kroppar, nämligen tjurungaträna eller -stenarna. Äfven pläga de på jorden jaga aroa (wallaby), tjilpa (vilda katter) eller ramaia (en ödleart); det dödade villebrådet taga de med sig till sina underjordiska hemvist, ralpara.

De platser, där ultjiranga-initjina hafva förvandlat sig till tjurunga eller till träd, respektive klippblock, kallas mbatjita (stort totemställe), äfven tmarutja (evigt ställe) eller takuta (alltid förblifvande ställe). Lägerplatserna däremot, där de blott tillfälligtvis hafva uppehållit sig, då de sofvit under sin resa, heta takapa (tillfällig uppehållsort). På de senare platserna, hvilka stå de förra efter i vikt, har ingen totemförfader uttröttad stannat kvar och blifvit förvandlad till en inna ngarra, ej heller har den vandrande totemgudeu på den sistnämnda orten förlorat en tjurunga, hvilken sjunkit ned i jorden och förvandlats till ett ngarraträd eller en ngarrasten. I allmänhet kallas totemplatserna med hänsyn till de där uppkommande totemättlingarna knanakala (af sig själf uppstående)." (I, 1 sid. 5.)

Men icke alla totemfäder förvandlades på detta sätt. Om några heter det uttryckligen, att de efter sina vandringar och bedrifter återvände norrut, därifrån de en gång hade kommit. Detta gäller särskildt om de frambringare, som äro viktigast för människans uppkomst.

Fråga vi nu, hvad alla dessa djurmänskliga ursprungsväsen skola förklara, är det påfallande, att djurens och de heliga riternas ursprung väcker större intresse än människans. Dock visa frambringarnes gestalter genom sin

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

blandning af djur och människa, att de från början äro framgångna ur behofvet att för totemdjuret och tillhörande människogrupp finna ett gemensamt upphof.

a) Såsom vi redan sett, äga samtliga frambringare hos Aranda och Loritja ett bestämdt samband med en viss djurart. De frambragte djur eller förvandlade sig till djur, om de icke alltid uppträdde i djurgestalt. "Känguru-totemguden äter gräs som en riktig känguru och flyr för sin förföljare. Emumännen springa omkring som kasuarer, äta immóta-buskar, törne och kål" (I, 1, 4). Då totemklanerna i regeln ha sina hemvist i en trakt, där totemdjuret förekommer ymnigt[1]), betraktas ej sällan dylika platser såsom totemframbringarnes hemort. "Dessa totem-gudar äga vissa platser, där de hafva left och frambragt sina totemdjur. Dessa platser ligga oftast antingen i närheten af ett högt berg, en källa eller en bergsklyfta, där de totemdjur, som bära deras namn, vanligen påträffas i större antal. Så befinner sig en ödle-totem-plats i närheten af Hermannsburg vid Mananganganga, där det är godt om ödlor. En fisk-totem-plats ligger alltid vid fiskrika vatten, t ex. Ellery Creek. Några af dessa totemgudar stannade i sina ärfda hemorter, de kallas för atua kutata, d. v. s. de alltid på ett ställe lefvande männen. Andra altjirangamitjina däremot gjorde långa resor och återvände sedan med några unga män till sitt hemvist."

b) Än viktigare är kanske ursprungsvarelsernas ställning såsom de heliga riternas upphof. Man visar de ställen,

---

[1]) Strehlows iakttagelser gifva stöd åt den hypotesen, att en klans totemdjur i regel är en djurart, som förekommer särdeles rikligt i den trakt, där denna klan ursprungligen bott. Det säga Aranda själfva. Man har då kommit att tro på släktskap med den djurarten. Totemismen stämmer sålunda utmärkt med det förslag till skolväsendets reformering, som en svensk riksdagsmannakandidat för några år sedan i ett programtal framställde: vi borde bland annat i stället för en del mindre nyttiga kunskaper lära närmare känna de djur, bland hvilka vi lefva, och från hvilka vi härstamma.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

där de först utförde omskärelse, danser och andra riter. På sina resor "undervisade de sina lärjungar, utförde nästan dagligen kulthandlingar, som hade till syfte att inviga dem i männens hemligheter — i denna egenskap kallas dessa handlingar intijiuma (= inviga) — och att åstadkomma totemdjurets trifsel och förökning — i denna egenskap kallas de mbatjalkaljuma (= försätta i godt stånd, göra fruktsam, såsom t. ex. regnet gör den torra marken fruktbärande)".

c) Åter och åter förtälja sångerna och sagorna om riter, som urvarelserna förrättade. I jämförelse därmed synes intresset för människosläktets begynnelse vara ringa. I själfva verket äro de heliga mysterierna viktigare än människorna. Men äfven om dessas uppkomst erhålla vi besked, väsentligen på tvenne vis, allteftersom afsöndring eller tillverkning blifvit förhärskande i föreställningen. A) Om barnfrönas (på aranda-språket: ratapa) framkomst ur de forna varelsernas kroppar hafva vi redan hört.[1]) B) Om de oformliga klumparna, af hvilka människor tillverkades, berättas både hos Aranda och Loritja. Dessa egendomliga fantasiskapelser ingå icke i en saga, utan bilda en fast beståndsdel af de heliga traditionerna. Det visa redan de särskilda termer, som präglats för dessa människoklumpar. På sluttningen af ett berg "befunno sig många outvecklade människor, som kallades rella manerinja, därför att deras lemmar voro sammanvuxna."

"Deras ögon och öron voro tillslutna (manta), i stället för mun fanns en liten rund öppning, fingrarna liksom tårna voro sammanvuxna (manerinja), de sammanknutna händerna voro fastvuxna vid bröstet (turba eller innoputa) och benen uppdragna mot bålen. Dessutom voro dessa hjälplösa varelser i människogestalt sammanväxta vid hvarandra och betecknades fördenskull såsom rella intarinja (sammanväxta människor). Dessa på bergsluttningen boende rella manerinja sönderföllo i fyra klasser: Purula, Kamara, Ngala och Mbitjana, hvilka, emedan de

[1]) Von Leonhardi redogör i förordet till första delen efter Strehlows meddelanden för, hur man tänker sig, att barn nu för tiden uppstå.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bodde på torra landet, kallades alarinja (landinnevånare). Andra outvecklade människor lefde i vattnet och benämndes fördenskull kwatjarinja (vatteninnevånare). De senare hade långt hår och närde sig med rått kött. De indelades likaledes i fyra klasser: Pananka, Paltara, Knuraia och Bangata. Sådana outvecklade människor finnas äfven i Rubuntja i nordost och i Irbmankara vid Finkefloden, numera kallad Running Waters. Om några vidare ställen veta härvarande Aranda, ingenting." (I, 1 sid. 2 f.)

Så långt Aranda.

"Liksom Aranda så hafva ock alla Loritja den uppfattningen, att människorna ursprungligen lefde i ett mycket ofullkomligt tillstånd. De voro icke blott sammanväxta vid hvarandra, hvarför de kallades matu ngalulba (= (A) rella manerinja), utan deras ögon voro tillslutna (kuru patti); deras öron likaledes (pinna patti); armarna voro fastvuxna vid kroppen (turbu). Äfven benen voro uppdragna mot bålen och smetade vid kroppen. I detta hjälplösa läge sköttes de om af en kurbaru-tukutita, hvilken gaf dem ett slags askkaka, tillredd af gräsfrö." Kurbaru är namn på en liten fågelart.

"Dessa matu ngalulba bodde enligt traditionen hos de västliga Loritja på en stor slätt söder om Merina, där en långsträckt sjö, vid namn Unkutukwatji, låg. På östra stranden af denna sjö bodde Tapurula (= (A) Purula) och Takamara (= (A) Kamara); midtemot dem på västra stranden Tapaltara (= (A) Paltara) och Tungaraii (= (A) Knuraia); i norr uppehöllo sig Nangala (= (A) Ngala) och Tambitjinba (= (A) Mbitjana), under det att Nabangati (= (A) Bangata) och Napananka (= (A) Pananka) framsläpade sin eländiga tillvaro på den södra stranden." (I, II sid. 4).

Hos Aranda hafva enligt Strehlow två totem-frambringare format verkliga människor.

"Rella manerinja (sammanväxta människor) fortsatte en lång tid, sedan jorden hade blifvit torr, sitt hjälplösa lif, tills en Mangarkunjerkunja (flugfångare), en flugätande ödlearts totemgud, kom från norden och förbättrade deras lott. Med en stenknif (banga) skilde han först de båda varelserna från hvarandra (ltjaraka) och skar upp ögon på dem (alkna ltjaraka), öppnade deras öron (ilba altjurilaka), mun (aragata), och näsa (ala altjurilaka), skilde de olika fingrarna (iltja ltjaraka) och tårna (inka ltjaraka) åt och omskar (intunaka) med en stenknif (lérara); äfven underskärningen utförde han på dem (araltakaka). Därpå visade han dem, huru de skulle rifva eld (matja womma) och huru de för

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

framtiden skulle tillreda sin näring, gaf dem spjut (tjatta), spjutslungare (mera), sköld (alkuta) och bumerang (ulbarinja) och åt hvar och en en tjurunga. Han inskärpte hos dem att hålla fast vid omskärelseceremonien. Äfven gaf han dem en giftermålsordning, hvilken reglerade äktenskapet mellan de olika klasserna. Enligt hans anvisning skulle de två grupper, hvilka redan från början voro åtskilda och afskilda, gifta sig bland hvarandra på följande sätt:

I. Landinnevånare.					II. Vatteninnevånare.
Purula	måste	gifta	sig	med	Pananka
Kamara	„	„	„	„	Paltara
Ngala	„	„	„	„	Knuraia
Mbitjana	„	„	„	„	Bangata

och omvändt.[a]

d) Äfven andra föremål vinna sin förklaring genom frambringarne. Vissa träd, stenar och klippblock äro ingenting mindre än förvandlade urfäder. Vidare förrättade de under, banade vägar öfver branta berg och åstadkommo andra kulturens välsignelser. Vi finna vår uppfattning bekräftad, att urvarelserna skola förklara allt, som man anser tarfva förklaring. Ingenting är vanligare än sagor och myter för att förklara en eller annan naturföreteelse eller sed. "Frambringarne" tillhöra samma kategori. Men med den väsentliga skillnaden, att de icke endast tillfälligtvis och i andra hand tjäna till att tyda vissa fakta i rit, natur och människolif, utan alltigenom uppträda såsom förkroppsligade orsaker och i denna uppgift äga såväl sitt ursprung som sitt existensberättigande. Såsom frambringarnes viktigaste verkningar framträda de hemliga ceremonierna och stammens inrättningar, totemdjuren och människorna.

Sammanställa vi efter allt detta Strehlows "högsta väsen", Altjira och Tukura, med frambringarne, kan måhända vid en jämförelse med stammarna i norr och söder om Aranda och Loritja den förmodan ej anses orimlig, att detta overksamma, hos Aranda utom emufötterna, och hos de södra Loritja fullständigt förmänskligade väsen härrör från inflytande från de sydöstra stammarnas himmelske urfader

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och utgör en senare fördubbling af egna frambringare, som ännu fortlefva i "flugfångaren" och andra skepnader.

Sådana tillverkare eller urfäder äro som bekant icke inskränkta till Australien utan förekomma i regeln i den primitiva tron, änskönt de, såsom aflägsna och vänligt stämda, sällan erhålla offer. Särdeles tydlig och lefvande är föreställningen om frambringare hos de mest primitiva folkstammar, vi känna, medan den för det mesta tränges undan af offerväsendets utveckling och polyteismen. Dock finnas undantag. Vi ha bröderna Sarasin och makarna Seligmann att tacka för noggrannare underrättelser om Wedda på Ceylon än vi förr egt. Dessa stammar äga ingen kännedom om ett eller flera höga ursprungsväsen. "Hvad angår människors, naturföreteelsers och föremåls upphof, tyckas Wedda sakna hvarje nyfikenhet, deras sånger handla också aldrig om sådant" (Seligmann). Hvad Andamanerna beträffar, är saken ej fullt klar. Enligt Man's redogörelse känna de ett högsta väsen, Puluga kalladt. Han öfversätter Puluga med "Gud eller den högste Anden". Saddle Peak nära Port Cornwallis på den nordliga ön heter "Guds boning", Pulugalakabang. Bang betyder håla; laka är genitivmärke. Men Brown har gjort invändningar. Han ser i Puluga endast en personifikation af nordostmonsunen. Tydligen ha vi att göra med olika tolkningar af ett väsen, som verkligen finnes i Andamanernas tro, och som icke är ett lån. Vi få längre fram anledning att ingå på frågan om "frambringarens" sekundära förbindelser med sol, himmel, vind, åska och annat i naturen. Det förefaller icke osannolikt, att Puluga ursprungligen är en "frambringare", som man helt naturligt sedan tillskrifvit en af öarnas mest ingripande naturföreteelser.

Hur lätt den falska frågeställningen "högsta väsende" eller "urmonoteism" förvillar insikten om tron på frambringare, visar A. C. Haddons berättelse, i hyllningsskriften till Tylor, om resultatet af Cambridge-expeditionens metodiska

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

undersökningar af de infödda på Torres Strait-öarna. Han skrifver, att hos dem icke finnes "någon föreställning om en högste gud". Men de infödda känna kulturheroer, som hafva infört ceremonier, danser, växter. Mer behöfva vi ej veta, för att igenkänna frambringaretypen. Urfäder-tillverkare och kulturheroer gå in i hvarandra. I båda fallen är det fråga om förklaring af institutioners, föremåls och varelsers upphof.

Om vi här uppräkna några ytterligare "frambringare", så åsyftas därmed icke fullständighet. Följande namn och traditioner torde göra tillfylles för vårt ändamål.

I Nordamerika iakttogos först de gestalter, som vi här sysselsätta oss med. Att missionärer, skogsströfvare och kolonister i infödingarnas föreställningsvärld igenkände Gud och djäfvulen, änglarna och de bibliska berättelserna, är icke märkvärdigare, än att nutida skildrare och forskare mena sig där finna J. G. Frazers döende och åter lefvande växtlighetsandar eller Wundts demoner af olika slag. I sjuttonde århundradets förra hälft skref pater Le Jeune om Atahocan, algonkinernas föråldrade gudom. Andra höga ursprungsväsen voro Virginia-indianernas Ahone och Kiehtan i det gamla New Plymouth. Winslow berättar om Kiehtan: "De föreställa sig många gudomliga makter, af hvilka en, som de kalla Kiehtan, är den förnämsta och skapare af de öfriga och själf icke skapad af någon. Han skapade, enligt hvad de säga, himlen, jorden, haf och alla varelser . . . I begynnelsen fanns det enligt deras berättelse ingen annan höfding, sachim, än Kiehtan, som bor där ofvan i himlen, dit alla goda människor komma, när de dö, för att råka sina vänner och få fullt upp af allting." Montauk på Long Island kallade enligt pastor Sampson Occums beskrifning på 1700-talet högsta väsendet Cauhtuntoowut, "en stor och god Gud, som var öfver alla de andra gudarna". Han öfversätter namnet med "en som är utrustad med den högsta makten". Narragansett-indianerna kallade honom Cautantowit. Hos

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

delawarerna återgafs motsvarande namn Kitanotowit med "den gamle guden". Namnen äro besläktade med algonkinernas manittw (manitu), "ande", som i sammansättning mister det begynnande m och återfinnes såväl i Kautantow-wit som i Kehte-anit, "Store Anden" (kethe betyder stor), Winslows Kiehtan. I Walam Olum, en inhemsk mytisk sång, efterlämnad af en infödd delaware, förtäljes om världens uppkomst. Där kallas frambringaren "varelsernas urfader" och "människornas urfader", Nanaboush och Naskaboush. Pater de Smet citerar från en algonkinsk höfding, att "Nanaboujou ännu lefver och hvilar sig från sitt arbete i den stora sjön i norr". Man föreställde sig jordens uppkomst ur vatten, hon höjde sig ur hafvet eller bildade sig på ryggen af en sköldpadda. Flodsägnen och skapelsemyten gå in i hvarandra, enär det i båda är fråga om vatten. I båda uppträder gärna en frambringare såsom upphof. Thomas Campanius Holm anför i "Kort Beskrifning om provincien Nya Sverige uti America" (sid. 111) från L. Hennepin's beskrifning myten om sköldpaddan, som höjde upp sin rygg ur vattnet. "Sedan hafwer sig altjd skum och orenlighet af Hafwet, lagt sig omkring denne Skildpaddan, hwar utaf så småningen är Land blefwit, och omsider hela det stora Landet, som nu kallas America." Men i denna sägen uppträder en från himlen nedkommen kvinna, som besöktes af en himmelsk ande och födde två söner. I holländarne J. Dankers' och P. Sluyters berättelse om sin 1679 och följande år företagna resa till New York och andra platser benämnes delawarernas höga väsen Kickerom. "Det verkliga namnet, hvarmed de benämna detta högsta väsende, alltings första och stora upphof, var Kickeron eller Kickerom, som är allas ursprung, som icke endast en gång frambragte allt utan äfven frambringar hvarje dag."

De 73 volymerna af R. G. Thwaites' The Jesuit Relations and allied documents, Cleveland 1896—

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1901, innehålla åtskilligt, som äfven med afdrag för missionärernas naturliga tendens att inpassa de inföddas föreställningar i sitt system ställer indianernas förkristna tro på ett ursprungsväsen utom allt tvifvel. "De tro på en gud, säga de, men de känna intet annat namn på honom än solens namn, Niscaminou." Samme Pierre Biard, som betygar detta från det nuvarande Kanada, hade några år tidigare, 1611, varit oviss, om icke deras sed och uppfattning så fördärfvats, att de i själfva verket dyrkade den onde.[1] Han blef ej ensam om att i indianernas "gudom" igenkänna djäfvulen, änskönt han tillerkände dem "en svag kännedom om den ende högste Guden". Från missionen till Ousakiouek berättas 1666—67, att dessa algonkiner "i sitt land erkänna en stor ande, som har gjort himmel och jord" (LI, 42). Pater Allouez hade hört af en algonkin, att denne "alltid hade känt en stor ande, som i sig innefattade himmelen och jorden" (LII, 208). Huronerna kallade enligt Ragueneau (1647—48, XXXIII, 224) denna varelse "i skogarna och under jakten, på vattnet och i sjönöd Aireskouy Soutanditenz och anropade honom att hjälpa dem." Pater Lafitau anför blott det förra namnet, Areskoui. Man hade fantastiska föreställningar om hans utseende, men om hans egenskap af upphof rådde intet tvifvel. Stundom hade det, enligt hvad Paul Ragueneau fick veta, "kommit säkra underrättelser att i skogarna uppenbarat sig ett fantom af vidunderlig storlek, som i ena handen bar ax af indiansk säd och i det andra en stor mängd fisk. Denna varelse säger, att det är han ensam som har skapat människorna, lärt dem att odla jorden och uppfyllt alla sjöar och haf med fisk" (XXX, 26). Här beskrifves ursprungsväsendet som frambringare och kulturheros i samma person.

[1]) "Dei quidem unius supremi tenuem quandam habent cognitionem, verumtamen affectibus et usu depravati nihilo secius, ut dixi, Cacodæmonem etiam colunt." Thwaites II, 76 jfr 88, 200.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Frambringaren uppträder liksom i Australien och hos hottentotterna äfven i djurgestalt, enkannerligen såsom "Stora haren", algonkinernas Manabozho, Manabush, Michabou, Minabö'sho, Missibizi, Nanibozhu. Redan franske skogsströfvaren Nicolas Perrot återger i sin Memoire sur les moeurs, coustumes et relligion des sauvages de l'Amérique septentrionale, tryckt 1564 i Bibliotheca Americana, legender om Stora haren. En af de tidiga sagesmännen från Virginiaindianerna är W. Strachey, hvilkens berättelse om sin 1616 företagna resa till Virginia Britannia 1849 utgafs af R. H. Major i Hakluyt Society's serie. Han anför efter sin sagesman kapten Argoll efter en indiangosse, att man kände fem gudar inalles. De fyra angifvas tydligt såsom väderstreckens gudomligheter, hvilka från den mexikanska kulturreligionen spridt sig vida omkring ibland indianstammarna. Den återstående däremot är äktare gods. "Vår förnämste gud uppträder ofta i skepnaden af en stor stark hare." "Han öfverlade med sig själf, huru han skulle befolka denna stora värld och med hvad för slags varelser." Till sist gjorde han en del män och kvinnor och stoppade dem tills vidare i en stor påse, tills han af håren på ett af väderstrecksgudarna dödadt rådjur, hvilka han utströdde på jorden, frambragt djuren. Då tog han ut människorna och satte dem par om par i de olika länderna. Så började människosläktet. Enligt jesuiten Allouez kallade Ojibwa, en annan gren af algonkinernas stora folkfamilj, "den store haren" för Michabous. Han skapade jorden och lärde sig af spindeln göra nät, som han använde till fiske. "De berätta, att denna ö är fosterland för en af deras gudar, hvilken kallas Michabous, det är den store haren, Ouisaketchak, som är den som har skapat jorden, och att det var på dessa öar, som han uppfann nät för att fånga fisk, sedan han uppmärksamt betraktat spindeln, under det att denne arbetade på sitt nät för att taga flugor däri" (Thwaites LIV, 200). Om Outaouac

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och andra stammar skref samme sagesman, att "de alldeles särskildt vörda ett visst fantastiskt djur, som de aldrig ha sett utom i drömmen; de kalla det för Missibizi; de se i det en stor ande, åt hvilken de offra för att erhålla god fångst af stör" (L, 288).

Ursprungsväsendet betecknades äfven som den första människan. En Ojibwa medicinman gaf Mallery besked om, hur frambringaren vunnit sin förmåga och hvad det viktigaste är som han kan gifva. "När Minabo'sho, den första människan, vistats någon tid på jorden, sade honom två stora andar, att de till tjänst åt hans efterträdare ville gifva honom några gåfvor, som han skulle använda för att förlänga lifvet och ge bistånd åt dem, som bådo därom. Den första gåfvan bestod af en helig trumma, som skulle användas vid sjukbäddar och när andarnas närvaro och hjälp åkallades. Den andra var ett heligt rasselbräde, hvarmed han kunde förlänga patientens lif. Den tredje gåfvan var tobak, som skulle blifva ett tecken till fred. Till sällskap fick han äfven en hund."

I Ojibwa's utförda system, som möjligen rönt inflytande från kristendomen, uppträder "Stora Haren", Manabozho, såsom medlare mellan människorna och Stora anden eller den store Manitu. Pawnee-indianerna satte äfven den store Tira'wa, den starka kraften, Tira'wa atius, så högt öfver människan, att lägre makter måste anlitas. Tira'wa kan ej nås eller ses.

Det skulle föra oss för långt att här gå in på alla de traditioner om upphof, kulturbringare och tillverkare, som bevarats från Nordamerikas indianer. Vi nämna ytterligare irokesernas Ioskeha, Tzendalfolkets Votan. Navaho kallade honom Ahsonnuth; hos Zuni hette han Ahonawilona. Vida berömd var i nordvästra trakterna Yehl. På Vancouvers ö kände man en Quawthey.

Gemensamt för de höga väsendena är, att deras namn alltid nämnes med vördnad, och att de spela en så ringa roll i kulten. Vi ha hört om offer till Missibizi.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Men i regel tyckas urvarelserna ej hafva åtnjutit egentlig kult. Biard förtäljer år 1616 från Kanada: "De känna inga böner eller något sätt att dyrka honom" (det höga väsendet). "En ung autmoin, som jag frågade härom, svarade, att när de hade ondt om föda, tog han sin heliga klädnad (ty autmoinerna ha en dyrbar klädnad som är afsedd för deras mysterier) vände sig åt öster och sade: Niscaminou hignemoüy ninem marcodam: "vår sol eller vår gud, gif oss att äta"; och att de därefter gingo ut på jakt, gärna med framgång: något mer kunde han icke säga mig" (Thwaites III, 132 ff.).

Vi öfvergå till Afrika. Miss Kingsley fann i nedre Guinea här och där föreställningen om en skapare eller en aflägsen öfvergud, som knappast bekymrar sig om världen längre. Om Benin- och Lagonegrernas Olorun kan man läsa hos Dennet, Frobenius och andra. Negrerna ha, enligt hvad Nina Rodrigues berättar, fört honom med sig på slafskeppen till Bahia i Sydamerika. På Guldkusten betraktas Yankompon såsom världens skapare och herre. Från Togo nämna vi Akposofolkets Uwalowu och eweernas Mawu (eller Mawume). Föreställningarna om honom ha, såsom missionär J. Spieth påpekar, rönt inverkan dels från närgränsande folkslag Tsi, dels af missionsverksamheten. Men Mawu's egendomliga ställning i folkets tradition är äldre och hade före missionen äfven eröfrat områden utanför Ewe-landet. Mawu har skapat allt som finns. Världen själf är Mawu, gudomlig. Ordet tycks ursprungligen ha lydt Ma rätt och slätt, ännu i dag är Ma namn på en spenatliknande ört, som måste finnas med i alla offer till Mawu; tidigare var Ma gudsnamn, såsom ålderdomliga uttryck visa: Ma le dzi me, "Ma är där uppe". Ma är tålig och vänlig. Ordet Mawu har en vidsträckt användning i betydelsen gudom eller märklig. Det sättes före de särskilda gudanamnen, såsom Mawu Sodza, Mawu Sogblé o. s. v. I vissa stammar identifieras Mawu och Sodza. I andra skiljas de åt. Äfven människor kalla sig mawu. Vid

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kusten lefde en ansedd höfding, som kallade sig mawu, därför att han var rikare än de andra höfdingarna och rådde öfver tjugusju "städer". En gammal man kallas af de yngre ofta mawu. Men därjämte förekommer Mawu i distinkt individuell betydelse såsom namn på ett väsen, som är öfver alla andra. Mawu nye ga, "Mawu är stor", är för eweerna likbetydande med dzingbe nye ga, "himlen är stor". "Stormawu", eller "den store guden", Mawu ga, betyder himlen och åtnjuter en viss kult af särskilda präster, Mawuprästerna. Men fastän himlen och den högste guden äro lika oändliga, gör man dock en åtskillnad mellan dem. "Mawu", förklarade en präst, "är icke dzingbe, himlen själf, utan han har sin boning, le dzi zere, i himlen." Man sammanslår aldrig Mawu med jordgudarna och trolldomen. Det heter i en sång, att trolldomen, dzo, och jordguden Tro är skild från Mawu. Jordgudarna kallas aldrig Mawu. Mawu kan icke försonas medels något offerdjur, därtill är han för stor. Vidare är "han så god, att om också någon använde hans namn i nedkallandet af förbannelse öfver en annan, skulle Mawu dock icke döda denne". Därför blir Mawuprästens uppgift helt olik den vanliga praxis, som Troprästerna utöfva. Hos Matse-stammen finnes bruket att inviga vissa barn åt Mawu. Mawuprästen badar dem inom Mawu's heliga område. När de vuxit upp, bli gossarna tjänare åt präster, flickorna bortgiftas med präster eller deras söner. Kulten till Mawu och Sogblé utöfvas i Matse-stammen hvar lördag. Är Mawu's plats i kulten sålunda mycket begränsad och åtskild från det sakrala systemet i öfrigt, hvilket måhända äger sin förklaring i, att kult till detta himmelska urväsen uppkommit senare, så användes namnet flitigt i dagligt bruk. Särskildt hänföres till honom sjukdom och död. "Jag vet icke, hvad jag gjort Mawu, efter jag blifvit sjuk", klagar den sjuke. "I döden kallas människan af Mawu", eller "hon tages bort af Mawu", heter det om naturlig död. Från olika stammar bland eweerna berättar Spieth efter sina sagesmän rörande döden

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ett drag, som äfven visar den jämförelsevis framskridna fredliga och andliga kulturen hos detta barbarfolk: de kalla död genom sjukdom för "god död", och död i krig eller i barnsäng såväl som af kopporna eller spetälska för "ond död" — i strid med de primitives vida öfvervägande uppfattning och uttryckssätt. Mawu är numera långt borta. "Han har aflägsnat sig i följd af människornas skuld och har öfverlämnat sina göromål åt undergudar." Han bor i himmelen. Men man spårar ändå alltjämt hans verkningar. Vissa människor står han nära, hvilket visar sig däri, att de bli rika. Det vore en vansklig uppgift att afgöra, hvad som i dessa traditioner till dels kanske på aflägsna vägar kommit från bibeln och koran. Redan i åtskilligt af det anförda, såsom i lördagens användning till kultdag, är beroende uppenbart. Studerar man närmare Spieth's verk, påtvingar sig ej sällan en sådan slutsats. Men vi torde i hvarje fall kunna fastslå ett ursprungligt himmelskt väsen, Ma, Mawu, som gjort allting och som i religionen intog en annan plats än de regelrätta offergudarna.

I Bantuspråken och deras släktingar förekommer frambringaren under flera namn. Viktigast af de afrikanska höga väsendena är väl Nzambi, Anzambi, Niambe, Anyambi eller huru hans namn lyder i de olika Kongodialekterna. I regeln beder man icke till Nzambi, därför att han icke på något sätt kan tvingas. Men de infödda förundra sig ofta öfver hans förmåga att frambringa allting. Nzambi ställes liksom andra urfäder särskildt i samband med döden. K. E. Laman skrifver:[1]) "Till Nzambi beder ej Kongofolket, emedan han ej på något sätt kan betvingas. När en fetisjpräst ej förmår att bota en sjuk, säger han vanligen, att Nzambi "ätit" honom. Andra uttryck härför äro: Nzambi har röfvat, Nzambi har tagit honom, Nzambi har fångat honom. I sina sorgesånger kunna de då klaga inför Nzambi och säga: O, du store Nzambi, din skapelse är god, men ett

[1]) Främmande Religionsurkunder III, s. 107.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

elände beredde du oss genom döden. Du skulle gjort så, att vi aldrig dött. O Nzambi, vi hafva mycken sorg."

Om negrerna i franska Kongo skrifver R. H. Milligan: "Afrikanen tror på en Gud, som har gjort allt; men hans föreställning om Gud är groft antropomorfisk. Gud är en mycket stor afrikansk höfding med en mängd hustrur." Hvad kulten angår, betygar Milligan, att denna gudom "betraktar män och kvinnor med förakt och i regeln icke tar någon notis om dem". Deras dyrkan ägnas åt de otaliga andarna omkring dem, hvilka göra luften osäker. Bland dessa befinna sig deras förfäder.

Ova Herero i Damaralandet betrakta Mukuru såsom ett högsta väsen, som blott undantagsvis bryr sig om de små människorna. Icke heller hos Ba Suto befattar sig den Högste med människornas förhållanden. Det af Casalis nämnda undantaget är, som vi redan sett (sid. 85 f.), karakteristiskt för flera frambringare. "Döden är den enda af de stora företeelserna i människolifvet, som i legenderna förklaras medels ingripande af ett högsta väsen, som motsvarar uppenbarelsens Gud." Här är det fråga om dödens uppkomst en gång i tiden. Ofta hänföres emellertid icke endast det första dödsfallet utan öfverhufvud hvarje dödsfall, hvars orsak ej ligger i uppenbara utvärtes orsaker, till den store frambringaren. Det ord, som missionärerna använda om Gud, Molimo, betyder enligt Casalis "Han där uppe", en härledning som är vanlig i frambringarens namn. Mo är prefix, holimo betyder "där uppe", "i himlen". Men därjämte brukas Molimo "om hvarje väsen, som infödingarna ägna en kult". Mulungu förekommer enligt J. Torrends och Henri A. Junods jämförande grammatik öfver de sydafrikanska Bantuspråken (sidan 58) hos icke mindre än femton ostafrikanska stammar. A. Le Roy räknar icke mindre än ett fyrtiotal språk, hvilka känna uttrycket M-ngu, Mu-ngu, Mu-ungu, Mu-lungu etc., af honom återgifvet med: "Han där ofvan", "Han i himlen". Med hänsyn till den roll, Mulungu spelar i tro och riter, kunna med honom samman-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ställas Leza i vissa områden af Zambesi och Rhodesia, Thonga-folkets eller Ba Rongas Tilo som vi redan sid. 86 lärt känna, Nkulunkulu hos zuluerna, Nungungulu omkring Inhambane, Mudimo (Molimo) hos Ba Suto och andra. Missionen har i regel valt namnen på frambringaren för att därmed öfversätta Gud. Missionär Kempe i Zululandet berättar efter evangelisten Abraham: "När missionärerna började använda Nkulu-nkulu om Gud, frågade man: "Hvem är det?" Då svarade infödingarna: "Jo, det är den, som våra fäder kallade Umvelinqangi." Detta ur bruket komna namn är mycket typiskt för ett ursprungsväsen. Ty vela betyder "komma", "uppstå"; qangi betecknar det som är före, först. Saramo i distriktet Daressalam vid kusten i tyska Ostafrika säga om Mulungu, att han står högre än alla andar, och att han är världsskapare (kyumbe). Han skapade först alla djur utan ben, sedan fingo de äfven ben af honom. Här, liksom eljes, har man velat underlätta uppfattningen af varelsernas tillkomst genom att låta den ske ett stycke i sänder. Missionär M. Klamroth skrifver, att "så föga än Saramo-folkets religionsutöfning gäller denne Mulungu", så finns han dock i deras tro och är så upphöjd och god, att intet försök göres att besvärja eller försona honom. Hos Wagogo-stammen förekomma enligt H. Claus böner till Mulungu. Djaggafolket vid Kilimandjaro, äfvenledes i den tyska kolonin, och deras Ruwa skola nedan sysselsätta oss.

Lämna vi Bantufolkens område, så tillhöra i nordost därom förmodligen Dendid hos Dinka vid öfre Nilen och Masaifolkets af monoteistiska inflytelser öfvervuxna ursprungsväsen m. fl. den typ vi här behandla.

I kontinentens södra del ha de lägst stående folkslagens urfäder länge tilldragit sig uppmärksamhet. Kubuschstammen kallar det höga väsendet Hu'we. De tillskrifva honom alltings skapelse och uppehållelse, och betrakta honom som ett godt, gudomligt väsen, som de gärna anropa under namnet Ba, "fader". H. Vedder anför en bön, som byns äldste riktar till Hu'we, när fältlöken mognat. Man gör upp

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en eld af riskvistar och torrt gräs, den äldste håller en nyss afbruten gren af det vilda fikonträdet vid sin sida och beder, innan hopen får sprida sig för att söka föda: "Fader, jag kommer till dig, jag anropar dig, gif mig föda och allt, så att jag må lefva."

Mycket omtalade äro buskmännens af Orpen och andra skildrade tro på Cagn och bönerop till honom i nödens stund, och Koi-koi's, hottentotternas, Tsui-goab, Heitsi-eibib och Gunja-gunja, som Hahn, Bleek m. fl. återgifvit myter om och sånger till. Heitsi-eibib föddes af en ko och uppträder som en stor tjur. Han försvinner för att sedan igen "blifva sig själf". Heitsi-eibib eller Kabib beskrifves äfven som en stor och berömd trollkarl bland Nama. Han kunde förtälja hemliga ting och förutsäga det som skulle ske i framtiden.

Från Asien och Oceanien anteckna vi Singbonga hos Mungakohl; malajernas monoteistiskt påverkade Pirman, som har gjort världen och allt som synes, bor ofvanför himmelen och själf är osynlig; de södra dajakernas Singalong Burong och Atala hos andra stammar på Borneo. Om Petara, Batara, hos Balan- och Saribu-dajakerna på nordvästra Borneo skref archdeacon J. Perham: "Ehuru hela uppfattningen af Petara ingalunda är hög, så är han dock ett godt väsen. Bortsedt därifrån, att det faktum att han låter människorna dö, af dem kan betraktas såsom ett tecken till illasinnade afsikter, tillskrifves honom intet ondt. Han är en makt, som står på rättens och rättfärdighetens sida." Det finns hvarken tempel åt eller bilder af Petara, icke heller har han ett eget prästerskap. Vanligen stå de andra "gudarna" i förgrunden af intresset. Men "när ingen mänsklig skicklighet mer kan hjälpa en sjuk, så är det endast Petara, som ännu förmår det." Hos Bahan-stammarna i nordöstra Central-Borneo finns enligt Niewenhuis den tron, att hela världsalltet behärskas af Tamai Tingei, "vår höge fader". Om batakerna ger J. Warneck besked. "Egendomligt nog

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

är jämte tron på de många gudarna allmänbegreppet Debata, "gud", vanligt hos de polyteistiska batakerna. Medan man sällan får höra namnen på de fem öfvergudarna och bigudarna, föres ordet Debata i den allmänna betydelsen af gud ofta i munnen i dagliga lifvet. Man tror, att människans öde beror af honom, man anropar hans förbarmande, vänder sig i hjärtesuckar till honom, åkallar honom i nödställd belägenhet utan att frambära några offergåfvor, och fruktar honom såsom rättfärdig domare och vedergällare." Liksom i fråga om andra frambringare berättas här, att i en hel del ordspråk endast det allmänna ordet Debata användes. Det ofta förekommande sammanhanget mellan urfadern och himlen framträder hos invånarna på ön Nias i namnet Lowalangi. Langi betyder nämligen "himmel". Enligt H. Chatelin har denne Lowalangi "makt öfver lif och död, välsignelse och förbannelse, rikedom och fattigdom". Monoteistiskt inflytande är i dessa trakter ej osannolikt. Rörande Karesau-öbornas Wonekau erfor Pater Schmidt af en papua, som i dopet fått namnet Bonifatius, att han bor i himlen och saknar tempel och bilder. "Det så kallade andehuset innehåller endast bilder af förfäderna och af naturandar. Inga särskilda fester firas till Wonekau's ära, såsom fallet är med förfädren och naturandarna." Endast i slutet af vårinvigningen förekommer ett slags offerfäst. En viss prästkast riktar då en bön till Wonekau. Eljes beder man icke mycket till honom. Han öfvervakar, att man iakttar buden. Han har gjort stjärnorna. Vi kunna vidare nämna Tonatana på Shortlandsön och den berömde Tangaloa, Tangaroa, Taaroa, som i den högre utvecklade polynesiska religionen omspunnits af en rik mytologi och mångguderi. Han befann sig en gång i urtiden i det tomma rummet och erhöll intet svar, när han ropade. Då skapade han himlen till boning åt sig.

Leta vi i äldre och nyare iakttagares berättelser, torde ej få, i det gängse animistiska eller polydemonistiska och polyteistiska skemat oförklarliga, gestalter vinna sin för-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

klaring såsom urfäder eller frambringare. Kanske var geternas "ende" gud Zalmoxis, som Herodot skrifver om, ett dylikt väsen.

Exemplen kunna lätt ökas. Det faller mig icke in att vilja identifiera dessa gestalter med hvarandra. Men de förete onekligen, med all individuell utprägling och åtskillnad, vissa snarlika drag och sticka gemenligen af mot andarna och offergudarna åtminstone i de utförda offersystemen på ett sätt, som de gängse religionshistoriska teorierna ej gjort rättvisa åt. Öfverensstämmelsen i viktiga hufvudpunkter är icke mer besynnerlig än när t. ex. taburiter och vegetationsriter uppvisa påfallande likheter inom vidt skilda orter och tidehvarf. Det gäller endast att i fråga om de ursprungsväsen, som här intressera oss, liksom i fråga om nyssnämnda riter, finna den gemensamma bakgrund, som psykologiskt förklarar deras likheter sinsemellan, och att icke såsom nu sker, stoppa in dem i skilda fack, såsom solgudar, mångudar, himmelsgudar, åskgudar, förfäder, totemandar eller långods från uppenbarelsereligionerna.

Dessa skepnaders väsen framträder tydligast hos de primitiva folkslagen och ligger enligt min mening däri, att de gemenligen i urtiden förfärdigat och inrättat mångahanda. Man ser i dem upphofvet till människor och djur, växter och andra naturföreteelser. De två undantagen, Altjira hos Aranda och Tukura hos Loritja, som enligt Strehlow icke ha uträttat något på denna jord utan på sin höjd förklara vissa himlakroppar, äro så egendomliga och enastående, att man icke bör draga allmänna slutsatser af dem. Jag framställde sid. 126 den möjligheten, att dessa väsen hos Australiens centralstammar utgöra en fördubbling af de egentliga, totemistiska urfäderna. Förmodligen har äfven Altjira-Tukura tidigare haft mer med denna värld att skaffa. I allmänhet svara de höga, djur- eller människoliknande varelserna på frågan om ursprunget.

De hafva äfven inrättat de heliga ceremonierna, danser

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och mysteriebruk såsom omskärelse och tandutslagning, äktenskapsreglerna och förbuden. Denna funktion är lika karakteristisk som förfärdigandet eller "framfödandet" af människor och djur. Vi ha ej rätt att förvåna oss öfver, att de regler och förbud, som inskärpas i gossarna vid invigningen i stammens mysterier eller — såsom gossarnas vistelse ute i skogen, fasta, bedöfning och ceremonierna vid invigningen ofta kallas — vid deras andra, nya födelse, i Oceanien, Australien, Afrika och Amerika äro hvarandra mycket lika. Ty det mänskliga samlifvets betingelser skilja sig i olika världsdelar icke mycket från hvarandra. De regler, som meddelas i Centralaustraliens stammar sammanfattas af Spencer och Gillen i följande fyra punkter: 1) Ynglingen måste lyda de äldre och icke tvista med dem. 2) Vissa födoämnen får han icke förtära, men han måste skaffa nödig föda åt dem, hvilka stå i en viss släktskap till honom. 3) Han får icke söka ha umgänge med kvinnor, som gifvits åt andra män eller som tillhöra grupper, med hvilkas medlemmar äktenskap ej är honom tillåtet. 4) Han får framför allt icke för kvinnor eller barn förråda några af de hemligheter, som ha att göra med totem.

Till dessa allmänna bestämmelser höra naturligtvis lydnad mot de äldre, iakttagande af äktenskapsreglerna (de mest primitiva stammar äro som bekant strängt monogamiska, hvarjämte de lyda högst invecklade ordningar rörande klanernas inbördes giftorätt), sanning och tillförlitlighet i tal och respekt för stamfränders lif och egendom. Slika förbud och bud äro så vanliga, att, i förbigående sagdt, den förmodan a priori ligger nära till hands, att buden 4—8 i vår dekalog liksom motsvarande indiska, i brahmanism och buddhism på skilda vis formulerade regler och Kinas hsiao äga primitivt ursprung, och hvad dekalogen angår, till sin väsentliga innebörd äro vida äldre än Moses, om de än genom honom och efter honom kunna ha erhållit en viss fixering och ordning. En sådan förmodan fritager naturligtvis ej från nödvändigheten att undersöka

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

de israelitiska buden liksom hvarje historisk företeelse ur de egna förutsättningarna.

På kulturens lägre stadier utveckla sig, såsom de stora arbetena af Westermarck, Hobhouse och andra utförligt visa, religion och moral relativt oberoende af hvarandra. Sammanhang finnes dock, dels i tabuinstitutionen, dels i de urfäder eller frambringare, som vi här behandla. I regel hafva nämligen dessa urtidsvarelser, som man sjunger om i mysterierna och som själfva inrättat dessa riter, fastställt de grundläggande förbuden (tabu-skicket för sammanlefnaden). Med all reservation mot en våldsam anakronism skulle man kunna tala om en viss moralism i urfaderstron. Ty om man från de öfriga, verksammare elementen i den primitiva religionen och magins praxis isolerar frambringarne, så kvarstå jämte dem själfva och den värld af djur, människor och ting, som de förfärdigat eller häft ur sig, egentligen de ordningar och bud som de inrättat. En viss föreställning om en stadigvarande naturordning och världsinrättning sammanhänger också med tron på ursprungsvarelserna. Ty till skillnad från de nyckfulla makterna ha frambringarne en gång för alla gjort sitt och bry sig sedan föga om världen och människorna.

Nu äro frambringarne långt borta. Sedan de hade uträttat allting, begåfvo de sig till ett annat land, de bo däruppe i himlen eller nere i jorden eller de förvandlade sig till stenar, träd och heliga mysterieredskap. I infödingarnas lif hafva de undanträngts af andra, närmare och farligare makter. Detta andra karakteristikum hos urfäderna-frambringarna har för längesedan förskaffat dem titeln dii otiosi. Dessa väsens höghet kontrasterar mot den ringa betydelse som de äga i den primitiva religionen bredvid de verksammare varelser, med hvilka man i kulten måste oupphörligt räkna, nämligen de dödes själar, enkannerligen förfäderna, andarne och naturgudarne. Detta besynnerliga förhållande ville Thomas

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Campanius Holm[1]), hvad indianerna i vår alltför kortvariga koloni Nya Sverige angick, förklara på följande sätt. "Hwad desse Indianers Tro och Gudztienst widkommer, så sannas äfwen wäl det med them, som den wjsa Cicero lib. 1. de Leg: skrifwit hafwer; Ty oansedt the icke hafwa någon rät kunskap om, huru med den sanna och Alßmächtiga Guden är beskaffat, weta ey heller derföre, at dyrka och tilbidia honom; så tro de ljkwäl och bekänna, at en Gud är til, som himmel och jord skapat hafwer, säjandes the om honom på sit språk således, som mig är berättat. Opom Saccheman mah matit, mah nijr noton, mahorite mah nijr pentor: Det är så mycket sagt, Then öfwersta Guden i Himmelen han är intet illaker, han giör oß hwarken ondt eller godt, therföre kunna wj honom ey heller tilbedia; Men om den Onda tala the således! Manetto matitte renappe pentore Saccheman, manitto apitse perenape, ankarop: det är, Fan, wår öfwerste är illaker, om wj icke giöra som han befaller, så sårar, sargar han och dödar oß; Fördenskul dyrka och tilbedia the icke Gud, efter han (som the mena) giör them hwarken ondt eller godt, kommer ey heller och talar med them, som then Onda giör: utan then Onda äre the rädda före, och offra åt honom derföre, uppå sina wißa ställen i skogen, på det han inte skal tilfoga dem någon skada. När thet dundrar och liungar, blifwa the så rädda, at the bortgömma sig uti skogen så länge, til deß det går öfwer; ty då, säja the, är den goda Guden wreder." Så mycket kunna vi häraf sluta, att det höga väsendet ej åtnjöt dyrkan.

I Australien erhålla urfäderna ingen kult och inga offer. Ett undantag skulle enligt Spencer och Gillens beskrifning Warramunga-stammens jätteorm Wollunqua utgöra. Honom tycks man ägna ett slags dyrkan. Men saken är icke fullt utredd. Nzambi saknar äfven i regel

[1]) l. c. 146 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kult. När sådan förekommer, gör den intryck af att icke vara ursprunglig. Däremot förekomma bönerop så väl till Nzambi som till andra urfäder, och namnen på åtskilliga bland dem föras ofta i munnen i gängse talesätt. Man citerar ofta den bön, Orpen upptecknat från buskmännen: "O Cagn, Cagn, äro vi icke dina barn? Ser du icke att vi hungra? Gif oss att äta!" Böner till hottentotternas höga väsen finnas återgifna efter Th. Hahn i Främmande Religionsurkunder III, sid. 101 f. Man måste i slika fall räkna med, att en öfversättning från primitiva språk ovillkorligt höjer upp innehållet i en annan sfär. Åskådningen och stämningen blir en annan, lika visst som våra ord och uttryck tillhöra en annan föreställningsvärld, än den primitives.

Det icke minst märkliga i bönerna till frambringarne är, att de i regel icke tillhöra det sakrala system, hvari den bedjande lefver. De ingå icke i hans religion i egentlig mening, för så vidt som religion på detta stadium består af fastställda riter med därtill hörande föreställningar och känslor. För en riktig uppfattning af urväsendena är den omständigheten betydelsefull, att den sakrala inrättningen lika litet känner böner som offer till dem. Vänder sig infödingen till dem, så drifves han af särskild nöd och fara. Böneropen till urfäderna äro snarare impulsiva yttringar af en själ, som känner sig beklämd och som förgäfves anlitat den vedertagna religionens medel, än samfundets sak, det är, ordnade riter och mysterier. Frobenius berättar om Yorubafolkets Olorun på Afrikas västkust, att han icke har några präster, och att inga bilder af honom förfärdigas. Det finns icke något tempel åt Olorun. "Endast mycket sällan, när alla gudar vägra att hjälpa, anropar Yoruba honom. Man kan säga, att Olorun lefver mera i ordspråk än i åskådningen och i kulten." Detsamma kan mutatis mutandis sägas om hänvändelserna till de flesta allfäder eller öfvergudar hos naturfolken. Påfallande är den teoretiska karaktären, som utmärker tron på sådana väsen.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

De svara snarare på frågan: Hvarifrånkommer det ena eller det andra? Hvem har gjort det? än på frågan: Hvem kan hjälpa oss? Hvem måste vi blidka för att befrias från olyckan och vinna framgång?

I. Urmonoteismen.

Sin nutida berömmelse ha dessa af religionsvetenskapen alltför länge försummade urvarelser erhållit genom den i juli i fjol aflidne skottske polyhistorn och skriftställaren Andrew Lang, som bakom en spelande ironi och en skeptisk anstrykning dolde en romantikers varma hjärta. Att hans odogmatiska intelligens uppreste sig mot en afnött evolutionsteori, som gör våld på fakta, skall man icke tycka illa vara. Men han idealiserade omåttligt båda delarna, både de primitive och deras urväsen. Han såg i dessa "höga gudar hos de lägre raserna", i dessa "skapare" (se t. ex. hans The Making of Religion, London 1900) den ende gudomlige skaparen och domaren, och satte sålunda tron på honom i början af den religiösa utvecklingen.

I själfva verket ha vi icke här att göra med en gud eller med gudar i egentlig bemärkelse. Ty såsom vi funnit, erhålla urfäderna i regeln ingen kult och åtskiljas tydligt från de offerhungriga andarna och gudarna, om det äfven är mycket förklarligt, att de höga urvarelserna kunna i sin tur i vissa fall bli dyrkade, när offer öfverhufvud vunnit en fast plats i det sakrala systemet. "När man vant sig att blidka ett slags okroppsliga makter, finner man det kanske icke höfligt och tryggt att utelämna ett annat slags makter" (Andrew Lang). Urmonoteism är ett så mycket mer vilseledande uttryck, som dessa väsen icke alltid förekomma ett och ett utan stundom i flertal. Dieri i Centralaustralien känna en mängd mura-mura. Ordet mura betyder "helig", "afskild", mura-mura sålunda "de mycket "helige". I stället för mura-mura säger man ofta för kort-

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hetens skull endast mura. I mura-mina, de heliga riterna, framställas de olika mura-mura's legender. Hvar enskild står till en viss mura-mura i ett förhållande, som ärfves från far till son och kallas pintara. Finns därjämte tro på en enda stor Mura, i likhet med hvad vi funnit hos Aranda och Loritja? Missionärerna Reuter och Siebert, liksom den nu så berömde Strehlow tillhörande den lutherska Neu-Dettelsau-missionen, stanna i olika svar. Reuter menar, att Dieri tro på ett enda gudomligt väsen Mura jämte mura-mura. Siebert förnekar det. Det finns ingen legend i sådan riktning. Friherre von Leonhardi hade goda grunder för att i en uppsats i Anthropos 1909 förklara, att han uppgifvit sin förmodan, att äfven Dieri tro på ett högsta väsen. Han fasthöll vid möjligheten att de tidigare gjort det, det må stå för hans räkning. Det är i hvarje fall oegentligt att inför slika urvarelser tala om urmonoteism. De framställa ingen utbildad gudstro med tillhörande kult. Och de äro ej sällan fler än en. Hvarken "mono" eller "teism" passar.

Lika förfeladt är det, att i dessa väsen, allt efter forskarens ifråga förkärlek, se solgudar, mångudar, himmelsgudar, regngudar, vegetationsdemoner eller andra naturgudomligheter. Med naturföreteelser sättas urvarelserna äfven i annan förbindelse än att vara skapare eller tillverkare af det ena och det andra från begynnelsen. Några af dem ha nu begifvit sig bort och vistas kanske däruppe i höjden. Ingenting ligger då närmare tillhands än att sammanställa dem med himlen. Himmel och urfader bli nästan identiska. Äfven i sådana naturföreteelser som sol, måne, åska och regn märker man urfaderns verksamhet. "Åskan är regnmännens vrål, hvadan Aranda än i dag säga: kwatjinkama, det är: "regnet (regnmannen) talar", det är: åskan går. Efter en annan tradition framkallas regnet af grodungar (mbobulja), som under regnet bullersamt springa fram och tillbaka på molnen och komma ner på marken med regnet". Ingen torde af detta Strehlows meddelande

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

komma på den idén att kalla mbobulja för regngudar. Det finnes äfven andra förklaringar af åska och regn. Tjurungans brummande under mysterierna tolkas såsom härmning af åskan. När åskan går, svänger Atnatu eller någon annan urfader sin hvinare eller rasslar med sina spjut i afsikt att slunga ner dem — blixtarna — på jorden, om hvinaren icke ständigt hålles i rörelse under ceremonierna. Man hör också i åskan korroborier, danser, som folket däruppe utför, och sånger, som de sjunga till dem. Mura-mura hos Dieri ropa med åskans röst. "Åskan är Daramuluns röst, när han ropar till regnet att falla och låter allt växa upp på nytt", förklarade en sydaustralier. Liknande utsagor visa oss, att man, bland andra förklaringar, äfven satt åskan i förbindelse med urvarelserna. Men om Atnatu, Daramulun och gelikar åstadkomma åskan, är därför icke sagdt, att åskan åstadkommit Atnatu, Daramulun och gelikar. Detsamma gäller om andra naturföreteelser. Stjärnorna äro Atnatu's hustrur eller Altjira's lägereldar. Nurelli igenkännes af Wiimbaio i en konstellation. Bundjil är också en stjärnbild, en gammal Kulin pekade med sin spjutslungare på Altair. Aurora australis är Mungan's eld. Men att därför härleda urfäderna ur stjärnbilderna är endast möjligt, om man grundligt misskänner deras egenart. Bäjämi, Altjira, Tukura förråda, såsom W. Schmidt nyligen påpekat i första delen af sitt arbete om gudsidéns ursprung, drag af en solmytologi. Pater Schmidt har med ytterlig noggrannhet undersökt de australiska urfädernas förbindelser med naturen och därmed gjort forskningen en afsevärd tjänst. Med så stor språklig och etnografisk sakkunskap har hittills ingen sammanfattande undersökning af australiernas högre väsen företagits. Det är mig icke möjligt att i allt underskrifva Schmidts naturmytologiska tolkningar. Jag förmår icke öfvertyga mig om, att de mytologiska dragen föreligga i så skarpt markerade linjer, som han tecknar, än mindre, att mysteriesagorna äga en så öfvervägande astral karaktär, som han vill göra troligt. Så vidt jag kan

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

finna, har författaren sett himmelska naturföreteelser äfven i sådana fall, där det är fråga om djursagor och urfädersägner utan astral innebörd. Australiernas sägner befatta sig äfven med sådant, som skett på denna jord, och höja sig icke alltid till firmamentet. Jag vågar den djärfva förmodan, att till och med de i traditionen uppträdande falkarna och kråkorna icke äro sol och måne, utan — i analogi med djuren och djurmänniskorna hos centralstammarna — djur. Men hvad hufvudsaken angår, synes mig Schmidts bevisning öfvertygande. När Daramulun eller Atnatu åskar eller när Bäjämi eller Nurrendere uppträder som solen och Bundjil såsom månen, visar sig häruti icke deras ursprungliga väsen. Naturmytologin gifver ingen tillfredsställande lösning af det problem, urvarelserna utgöra. I Bundjil hos Victoriastammarne ser Schmidt t. ex. 1) ett stycke af den totemistiska mytologins solheros, 2) såsom äldre beståndsdel ett stycke af tvåklassmytologins månheros, och 3) såsom ursprunglig betydelse ett stycke af den köntotemistiska tidens högsta väsen. Jag lämnar därhän, om utvecklingens aflagringar låta skala af sig så enkelt. Det riktiga kvarstår, att det lunära och solära hos Bundjil icke är ursprungligt. Ter sig Bäjämi "till hela sin mytologiska utrustning såsom en representant för solen, företrädesvis den nedgående solen", så är det "lika tydligt, att dessa mytologiska bestämningar ingalunda fullständigt uttömma Bäjämi's väsen". Samma bevisning verkställer Schmidt i fråga om samtliga australiska urväsen. Blott hos ett enda, "vår fader", Mungan ngana, hos Kurnai i sydost, finner han, att den ursprungliga karaktären bibehållits ren utan inflytelser från någon astral mytologi. "Att Mungan ngana icke visar någon förbindelse med någon af naturmyterna inom närgränsande trakter, är tydligt och bestrides icke af någon." Äfven om man med all respekt för auktors skarpsinne, lärdom och energi stundom finner hans resultat med hänsyn till den australiska kulturhistoriens perioder och motsvarande religiösa förhållanden och föreställningar oro-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ande skematiska och systematiska för den primitiva uppfattningen, borde man efter W. Schmidts framställning icke kunna undgå att se, att tolkningen af urväsendena såsom solgudar eller mångudar och andra naturgudar misskänner deras egendomlighet och icke kan göra rättvisa åt stammarnas egna heliga traditioner.

Hvad äro då dessa väsen enligt den etnograf, som ägnat dem en så grundlig uppmärksamhet. Pater Schmidt använder om dem två beteckningar: "högsta väsen" och "himmelsgud". Tvifvelsutan äro allfäderna i regel det högsta i australiernas föreställningsvärld. Man kan därför lugnt kalla dem för "högsta väsen". Men uttrycket blir vilseledande, när den monoteistiska tron på Högsta Väsendet lägges däri. Uppenbarligen föresväfvar idén om en ursprunglig, senare fördunklad monoteism vår auktor, om än de närmare utredningarna i frågan sparats till arbetets fortsättning. Det framgår af följande sammanfattning, som Schmidt lämnar af sina analyser. Lika afgjord motståndare som han är till den animistiska teorien om gudstrons uppkomst, lika strängt och skematiskt evolutionistisk är i öfrigt hans uppfattning af kulturens förlopp. Han särskiljer åtta kulturstadier och religiösa skeden bakom och i australiernas nuvarande tillstånd, I urkulturen med tron på himmelsguden, II bumerangkulturen med föreställningar om månen såsom den första människan, III totemkulturen, i hvilken solen står i samband med månen och Venus, IV tvåklasskulturen med brödraparet ljus-måne och mörk-måne, V blandningskulturen, hvilken vet att förtälja om solfalkens strid med månkråkan, VI åttaklasskulturen, d. v. s. den för Warramunga och andra stammar karakteristiska fyrdelningen af hvardera stamhälften, med återverkan från totemismen (III). Allt har, som man ser, försiggått i bästa ordning. Förunderligast är sambandet mellan vissa religiösa myter och ordningar å ena sidan och redskap och organisation å andra sidan. Sin åsikt om urfadertrons ursprung och historia sammanfattar Schmidt sålunda (l. c. I sid. 396 ff).

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"1) Utom Mungan ngana äro alla högsta väsen inga enkla företeelser, utan de visa sig vara sammansättningar med astralmytologiens hjältar på kulturstadiet ifråga. De öfriga urväsendena skola förklaras ur olika stadier af kulturutvecklingen.

a) Daramulun, det högsta väsendet hos Yuin, Wolgal och Ngarigo, är uppenbarligen en gammal himmelsgud (I), hvilken uppgår i bumerangkulturens (II) månhjälte, som här är den första människan och stamfadern, sedan röner inflytande af blandningskulturen med falk-kråk-myterna (IV) och därpå än starkare inverkan från totemistiska stammar med Bäjämi som högsta väsen (III).

b) Bäjämi, det högsta väsendet i Kamilaroi-Wiradjuri-gruppen, Tukura, det (gamla) högsta väsendet hos Loritja, Altjira, det (gamla) högsta väsendet hos Aranda, äro former för den gamle himmelsguden, hvilka former sammanflyta med den alltmer föråldrade ställföreträdaren för den nedgående solen i totemkulturen. Visserligen har Bäjämi också kommit i beröring med Daramulun-myterna, men då det här förelåg skarpa motsatser, har ett inflytande på Bäjämis gestalt från dessa myter blott skett ytligt och hos några stammar.

c) Brambrambult-bröderna hos Viktoriastammarne, såsom sådana representanter för månhjältarna i tvåklasskulturen, tyckas numera ingenstädes vara högsta väsen, och man kan sätta i fråga, om de ens förr hafva gällt som sådana eller någonsin varit förbundna med en gammal himmelsgud

d) Bundjil, det högsta väsendet hos de flesta Viktoriastammar, är föreningen mellan den gamle himmelsguden (I) och sol-falkhjälten i en sol-månemytologi, hvilken har framkommit ur blandningen mellan totemkulturens solmytologi (III) och ljus- och mörkmånemytologin i tvåklasskulturen.

e) Nuralie, det högsta väsendet hos Mukwara-Kilpara-stammarne, skiljer sig från Bundjil blott därigenom, att hans motpart, kråkan, såsom representant för månen, icke har sammanfallit med ett gammalt manligt köns-totem.

f) Nurrundere, det högsta väsendet hos Narrinyeri, är en företeelse af samma slag som Bundjil och Nuralie, hvilken sedan griper tillbaka och än en gång förbindes med den åldrande ställföreträdaren för den nedgående solen i totemkulturen (III).

2) Intet af de kulturlager, i hvilka de nämnda gestalterna förekomma, innehåller såsom sådant ett högsta väsen, närmare bestämdt: ingen af de specifika mytologierna hos hvarje kulturkrets bringar det ur sig allena så långt som fram till ett verkligt högsta väsen.

a) Den mytologiske hjälten i bumerangkulturen är månen såsom den första, dödliga människan.

b) Den ursprungliga mytologiske hjälten i totemkulturen kan

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

blott vara den unga, uppgående solen: han vågar blott framställa sig som det högsta väsendets son, hvilket han emellertid snart nog försöker tränga i bakgrunden.

c) Hos tvåklasskulturen förmärkes alls intet högsta väsen.

d) Den mytologiske hjälten i blandningskulturen med falk och kråka är solen hos totemkulturen, som här träder till månen i ett nytt mytologiskt förhållande; har solen redan i totemkulturen icke uppnått betydelsen af ett högsta väsen, så kan hon icke heller föra med sig denna egenskap in i den blandning, i hvilken hon här har inträdt.

3) Men då faktiskt de nämnda gestalterna uppvisa tydliga kännetecken på den högste himmelsguden — såsom skaparkraft, boning i himmelen, förbindelse med åska och regn, etiska drag —, så måste dessa karaktärsdrag härstamma från en kulturståndpunkt, som ligger bakom bumerangkulturen, alltså från den allra äldsta, från urkulturen. Föreställningen om det högsta väsendet ligger således före tiden för all t. o. m. för den allra äldsta oss bekanta mytologi i Australien.

4) Detta sistnämnda resultat, som erhållits ur en på mångahanda sätt sammanställd slutledning, låter sig också vinna omedelbart. Vi finna nämligen ännu i dag hos ett folk på urstadiet, Kurnai, ett högsta väsen Mungan ngana, hos hvilket man ingalunda kan igenkänna några spår af en förbindelse med någon af de oss från Australien bekanta mytologierna. Det måste alltså härstamma från en tid, som ligger före alla dessa mytologier, då annars dessa, såsom alltid senare skett, väl icke skulle hafva underlåtit att göra sitt inflytande gällande på detta högsta väsende.

5) Men vi kunna gå ännu ett steg längre och påstå, att Mungan ngana i själfva verket icke har något att göra med någon som helst mytologi.“

Här tecknas en bild, som i öfversiktlighet, perspektiv och ordning icke lämnar något öfrigt att önska. I bakgrunden står på sin behärskande höjd den ärevördige Mungan ngana, “vår fader“, hos Kurnai, som ännu bibehålla tron på den ofördärfvade urkulturens “himmelsgud“ i dess renhet. Närmast honom befinna sig ett trappsteg lägre Yuinstammens Daramulun, som af bumerangkulturen klädts i dräkten: månen — första människan. Ännu en mån lägre placeras Altjira hos Aranda och Tukura hos Loritja i Centrallandet jämte Kamilaroi- och Wiradjuristammarnas Bäjämi i sydost, totemkulturen

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lär ha förvandlat dessa till solgudar. Brambrambult hos Viktoriastammarna är utstyrd efter ett senare mode, nämligen tvåklasskulturens, i hvilken ljus-måne och mörk-måne uppträda såsom ett brödrapar. Närmast åskådaren synas tre gestalter, Bundjil hos Kulin, Nuralie hos Darling-Riverstammarna och Nurrendere hos Narrinyeri. De ha blifvit solgudar och bära blandningskulturens drag. Detta kulturstadium skall nämligen ha uppstått genom en sammansättning af den totemistiska solkulturen och tvåklasskulturens månlegend och kännetecknas af myter om en strid mellan solen-falken och månen-kråkan, men i kärnan af sitt väsen behålla dessa varelser trots utvecklingen ett stycke af den urgamle "himmelsguden".

Man måste medgifva, att verkligheten sällan befinner sig i en så mönstergill ordning. Är det verkligen nödvändigt att antaga "himmelsgudens" förvandling till mångud eller solgud? Vi ha redan sett, att de flesta frambringare användas till förklaring af företeelser på himmelen, utan att de därför uppgifva sin ursprungliga natur. Återstår då själfva utgångspunkten, "himmelsguden" eller "det högsta väsendet". Vi taga till paradigm Bäjämi. Denne visar en del drag, som kännetecknа honom såsom solens representant. Men andra drag i hans bild äro enligt W. Schmidt oförenliga med denna hans egenskap, nämligen hans skaparkraft, som ligger uttryckt redan i namnet, om det kommer af biaia "skära", "forma", "göra" — fru Langloh Parker härleder det från adjektivet bäjämi, "stor" —, vidare hans evighet, i det han kallas burrambin "evig", äfven etiska egenskaper, som jämte hans höghet ingifva infödingarna vördnad och underkastelse, så att de i nöd och viktiga saker, såsom vid invigning och vid sina dödas grafvar (hvarpå fru Langloh Parker i More Australian Legendary Tales ger rörande exempel) rikta böner till honom, dock så vidt man kan upptäcka utan offer, och gärna visa lydnad mot Bäjämis lagar, enär han, enligt ett af samma förtäljerska meddeladt

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

yttrande af en Euahlayi-man, är "allas fader, hvilkens lagar stammarna lyda". Hur skola då de naturmytiska dragen förklaras? W. Schmidt skrifver (l. c. I, 391 ff).

"Att alla dessa mytologiska bildningar verkligen utgöra endast senare tillsatser till ett något, som redan förut fanns till såsom ett självständigt väsen, det kan man sluta sig till redan af de höga egenskaper, som jag nyss har sammanställt. Ty dessa sammanhänga ingalunda nära med de mytologiska föreställningarna. Att dessa höga drag skulle hafva utvecklat sig först senare, är fullständigt uteslutet. De mytologiska föreställningarna äro nämligen icke blott ur stånd att frambringa dem, utan äro i själfva verket det största hindret för utvecklingen af sådana höga egenskaper. Och om någon kanske ändå ville försöka att härleda några af dessa egenskaper ur den "välgörande karaktären" hos solen, som ju är hjälten i denna mytologi, så betänker han icke, att temat i denna mytologi icke är solens årliga omlopp, under hvilket denna ju visserligen kunde åstadkomma ett välgörande inflytande på växtligheten och frodigheten i naturen, utan solens dagliga lopp. Om man vidare i fråga om detta dagliga lopp ville hänvisa på fördelaktigheten hos ljuset, som utbreder dagens klarhet, så är att svara, att detta knappast framträder i de förhandenvarande myterna; äfven skulle då motsatsen, nattens skrämmande mörker, hafva berörts, hvilket emellertid icke är fallet. Ty om också Daramulun hos Kamilaroi en gång kallas "den onde anden, som rader öfver natten", så är det mer stamfiendskap, som gör honom till den onde anden, än hans förhållande till natten, hvilken just han, månens representant, genom sitt ljus beröfvar en del af dess skräck.

Men dessa skäl förstärkas ännu mer, när vi nu påvisa egenskaper hos Bäjämi, som stå i direkt motsats till den mytologiska uppfattningen. Det är egenskaper, som tydligt och klart göra honom till himmelsgud. Härtill hör, att han beskär det vederkvickande regnet, men också låter det alltför ymniga regnet upphöra, alltså har det fullständigt i sin hand, så att man i detta hänseende kan vända sig till honom i bön. Motsatsen till solmytologin träder just på denna punkt mycket tydligt i dagen: Blommorna vissna och dö, då Bäjämi går bort, emedan då allt torkar ut. Annars är det dock just solen, hvilkens intensiva närvaro låter allt förtorka och blommorna vissna. Blommorna återvända också först, då Bäjämi låter ostanvinden blåsa, hvilken för med sig regn. Därtill kommer att åskan betraktas såsom hans röst, hvilket så mycket säkrare kan betraktas som karakteristiskt för himmelsguden, som åskan här icke ställes i förbindelse med hvinträet.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Alltså tyckes det som om Bäjämi vore en gammal himmelsgud, med hvilken en solhjälte har sammanflutit och hvilken denne senare sedermera mer och mer har trängt i bakgrunden."

Detta långa citat om Bäjämi ägnar sig bra till att därtill anknyta min uppfattning af W. Schmidts hufvudteori.

1:o. Såsom redan nämnts och såsom jag i tidigare uppsatser häfdat, kan Bäjämi's och andra urfäders befattning med sol, måne, åska och regn enligt min mening ej vara ursprunglig. Eljes blir en sådan gestalt som Bäjämi i sin helhet ofattlig. Man behöfver endast tänka på verkliga solgudar, sådana som Amaterasu eller Ra eller Surya för att genast finna, att de australiska höga varelserna äga ett helt annat väsen. Så tillvida betraktar jag Schmidts bevisning såsom ändgiltig. I det negativa måste man gifva honom rätt.

2:o. Men det är mig icke möjligt att utan vidare karakterisera åtskillnaden mellan den ursprungliga betydelsen och det naturmytologiska tillägget såsom en skillnad mellan högt och lågt. En värdering har öfver hufvud föga att säga i dessa rent historiska undersökningar. Skola föreställningarna vägas emot hvarandra, räcker det icke med att tala om ett förfall från himmelsgudens ursprungliga höghet. Schmidt talar om "deteriorerande antropomorfismer". Än sämre och senare måste enligt denna grundsats urfädernas djurformer vara, hvilket W. Schmidt också verkligen antager. Nu förhåller det sig med Bäjämi så, att han aldrig "identifieras med något djur", utan alltid uppträder i mänsklig gestalt, såsom en mänsklig eller öfvermänsklig person. Han är nämligen den längst utvecklade och högst stående af de australiska stammarnes allfader. Men låtom oss taga Viktoriastammarnes Bundjil som är en falk, eller Aranda's Altjira med emufötterna, eller Unmatjera- och Kaitisj-stammens kråka eller andra helt eller halft djurgestaltade urväsen i

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Australien. Om den nu från jorden försvunne frambringaren användes såsom naturförklaring, kan jag knappast beteckna det som ett förfall, att ett teriomorft väsen blir sol eller måne. Det är icke öfvergång från höghet till en lägre ståndpunkt utan en metabasis eis allo genos. Man lär då få lämna det åt smaken att afgöra, om man föredrager "frambringaren" eller dyrkade naturväsen som yttra sig i himmel, sol, måne, åska. Jag vill icke tvista med någon härom. Visserligen äger frambringaren i vissa fall rikare möjligheter än blotta naturgudar. Men däraf följer icke med nödvändighet någon särskild höghet. Hvarken Mura-mura eller Andjir eller kråkan hos Unmatjera gör något imponerande intryck. I sitt verk om de austronesiska religionerna skref W. Schmidt: "Här imponerar närmast på oss högheten, den allt öfverträffande, hela världen, alla människor (och gudar) behärskande ställning, som utmärker detta högsta väsen. Så står hos nordvästdajakerna den himmelske Batara öfver alla, äfven öfver Jord-Batara" o. s. v. På Schmidts förnämsta auktoritet för dessa stammar, archdeacon J. Perham, har Batara icke imponerat i samma grad. Schmidt anför själf hans ord: "Änskönt hela uppfattningen af Petara" (= Batara) "ingalunda är hög, så är han dock ett godt väsen." Att sätta en i rent mänsklig form uppfattad gudom i utvecklingens början och sedan förklara djurgestalterna och sagorna såsom förfall eller såsom följd af försämrande inflytelser, är att inför fakta, såväl på det bäst kända området, östra Australien, som annorstädes, ställa saken på hufvudet.

3:o. För att förstå gudstrons begynnelser och utveckling är Bäjämi särskildt viktig. Ty denne frambringare befinner sig redan — kanske icke utan tillskyndelse från monoteistisk religion — på god väg till att blifva en gudom i egentlig bemärkelse. Riktad genom myter och befriad från djurhamnen har han kommit sina svarta människobarn närmare och spelar i deras lif, om man får tro fru Langloh Parkers skildringar, en något större roll än

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

flertalet öfriga frambringare. Man kan kalla honom gud med större rätt än något annat australiskt urväsen. Men så vidt vi kunna öfverblicka frambringarna i ental och flertal, beror detta på en betydelsefull utveckling, som fört Bäjämi långt från den ursprunglige urfadern, sådan vi påträffa honom hos centralstammarna. Man skulle kunna kalla honom för en himmelsgud. Såsom Schmidt påpekar, betecknar han icke blott den lysande och förbrännande solen, utan han hämtar regnet medels ostvinden och talar i åskan. Frågan är, hvad man menar med "himmelsgud". Anar jag rätt pater Schmidts mening, vill han icke i ordet, som han brukar om gudstrons höga ursprungsgestalt, lägga betydelsen af naturgudom. Emellertid har ordet längesedan vunnit burskap om en verklig eller förment personifiering af den synliga himmelen. Och vi lämna pater Schmidts urmonoteism för att ägna uppmärksamhet åt försöken att tolka urväsendena såsom naturgudar.

II. Naturhypotesen.

Vi ha sett, hur ofta människan har sökt förklaringen till de hemligheter, som omgifva henne, "ofvantill". Sådan var t. ex. betydelsen af japanska sjin och huronernas oki. I dessa fall har man väl närmast tänkt på det högre, öfre såsom uttryck för märklighet och ovanlighet. Men "ofvantill" kan äfven direkt beteckna himlahvalfvet. Så Molimo i pelispråket, eweernas Mawu, och Akposofolkets Uwalowu, som betyder det som är "ofvan". Fr. Müller tolkar det om firmamentet, men framhåller därjämte, att Uwalowu betecknar "det personligt uppfattade högsta väsendet". Äfven eljes befinner sig ursprungsväsendet ej sällan däruppe. Bäjämi och gelikar bo som mäktiga höfdingar i himmelslandet. Men frambringarne kunna

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

äfven vistas annorstädes, i ett annat land eller i marken. När de sammanställas med himmelen, uppstår spörsmålet, om de ha anblicken af himlahvalfvet eller något annat att tacka för sitt upphof.

Huru ringa roll himmel och himlakroppar ha i jämförelse med närmare belägna föremål spelat i de primitives tidiga föreställningsvärld och i deras sakrala inrättningar, visar den iakttagelsen, att blott ett litet fåtal af totemnamnen bland australierna hämtats från himlakropparna. Regnet däremot är mycket vanligt som totem. Ett sådant förhållande vore oförklarligt, om den astrala världen betydt något väsentligt för den primitiva människan. Redan häri ligger en varning för att söka urfädernas upphof i himmel, sol, måne eller stjärnor. Dessa väsen gå onekligen tillbaka på de primitivaste kulturer vi känna. De ha, af andra grunder, funnits till i föreställningen, och man har stundom, ju längre fram dess allmännare, förlagt dem ofvanför denna jord. Intet låg då närmare till hands än att igenkänna alltillverkarens röst och mysterierassel i åskan, hans pilar i blixtarna, hans hustrur och barn eller hans lägereldar i stjärnorna, hvarför icke honom själf i sol eller måne. På så vis kan frambringaren te sig som eller bli till "himmelsgud" och kallas himlens herre. Men att därför i honom se en personifikation af naturföremålet himmel, torde vara att taga hans bostad för hans väsen. Man skulle kunna våga den kätterska förmodan, att en så föga enhetlig föreställning, som den som himmelen erbjuder, knappast har i någon större utsträckning tjänat till underlag för en gudsgestalt. Jag väljer några exempel från Afrika. Ty i Australien är urväsendenas förbindelse med himmelen ej så påfallande.

Nzambi i Västafrika sättes i förbindelse med himmelen, och, tillfogar R. E. Dennett i At the back of the black mans mind sid. 112, "därför genom en naturlig öfvergång med regnet". Men däri ligger icke hans ursprungliga väsen. Han har gjort allting, äfven mak-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

terna (111). Han afbildas icke (87). Nyambi, såsom namnet äfven lyder, betyder härskare (116). Han kallades äfven "stor härskare" (Nyari) i himlen (124). I öfverhängande fara anropar man honom såsom "vår fader" (142). Men hans djupast liggande egenskap, som skymtar fram genom de olika yttringarna af hans väsen, är att vara upphof (166).

Yoruba äga enligt Frobenius icke mindre än två himmelsgudar: Olorun och Obatala. "Olorun är den gudomlige himmelen, den gud, som är för vidsträckt, för likgiltig och för stor för att bry sig om människorna. Namnet betyder himlens herre. Ellis har förbisett, att det äfven betyder solens egare, ty orun betyder på samma gång firmament och sol. Olorun har inga präster, ingen bild göres af honom, det finns inga tempel åt honom. Endast mycket sällan, när alla gudar neka sin tjänst, åkallar Yoruba-mannen honom. Man kan säga, att Olorun lefver mer i ordspråk än i åskådningen och kulten." Så långt om Olorun. "Obatala är Yorubafolkets hufvudgud". Han äger kult och präster och är sålunda en gud i egentlig bemärkelse jämte flera andra. Redan af denna karaktäristik framgår, hur utsiktslöst det är att ställa dessa båda gestalter i Yorubareligionen på samma plan. Den ene guden äger inga sakrala inrättningar, han befinner sig alltför långt borta för att behöfva ställas tillfreds och skötas med regelmässig dyrkan. Den andre är en vanlig, polyteistisk offergud. Hvadan denna grundväsentliga åtskillnad, om båda vinna sin förklaring såsom himmelsgudar? I själfva verket ha vi att göra med två självständiga begynnelser. Obatala, "himmelen", är enligt Cole gift med Odudura. Men Olorun intager en särställning bland Yorubareligionens fyra till sex hundra gudomligheter, af hvilka tretton, bland dem Obatala, angifvas vara allmännare dyrkade. Biskop James Johnson tydde Olorun ur Eniti-o-ni-orun, "himlens ägare", eller ur Olu-orun, "härskaren i höjden". Namnet på denne

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"herre i höjden" sätter honom sålunda i förbindelse med himmelen eller, enligt Frobenius, till och med med solen. Men vi igenkänna i honom frambringaren, som skall förklara ursprunget till människor och ting och som bor i himmelslandet. Först denna tolkning gör honom begriplig. Dragen igenfinnas hos andra urväsen.

Det som Preuss iakttagit hos mexikanarne, nämligen att solgudarna i regel framgått ur andra gestalter, bekräftas äfven annorstädes, blott att jag i vissa fall vill sätta in frambringaren i stället för Preuss' demoner. Vi taga ett fall, där solens förgudande är så tydligt som möjligt. Djagga i Moschi vid Kilimandjaro kalla, såsom vi sett, högsta väsendet för Ruwa, hvilket ord i absolut form endast betyder sol, men i lokativ form himmel. Solen kallas Ruwa. Men det säges också, att Ruwa har gjort allting. Leipzig-missionären J. Raum tror därför, att Ruwa uppkommit "af den underbara solens eller den mäktiga himmelsdömens besjälande". Månen är dess maka, åt hvilken Ruwa på aftonen när han, solguden, försvinner, räcker sin sköld, liksom Djaggahustrun tar emot krigarens sköld, när han återvänder från striden. Äro vi då klara med Ruwas karaktär af solgud? Raum meddelar drag, som alls icke passa för en regelrätt gud eller solgud. "En egentlig kult egnas honom ej. Ruwa hotar ofta att förflyktigas till blott en idé eller aning, som icke längre äger någon praktisk betydelse." Den verkliga religionen består i förfädrens dyrkan. Därjämte offras det nog äfven åt andra andar, men icke åt Ruwa. (Det tycks emellertid stundom, om än undantagsvis ske, att döma af den skildring af Ruwatron, som en infödd lämnat i Raums grammatik.) Ruwa är "stor, väldig". "Vidare ter han sig ofta bredvid de ständiga, alltid pockande andarna som den rike, milde gifvaren." Man beder morgon och kväll till honom om skydd och boskap. Men oftare vänder man sig till andarna. Egentligen är Ruwa människornas upphof. Vi igenkänna den aflägsne deus otiosus, som flerstädes är känd. Man

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

frågar sig, om verkligen solen med sina strålar och sin verkan gifvit upphof till en så overksam gestalt. Monoteistiskt inflytande ha Djagga sannolikt rönt från Masaifolket, från islam och kristendomen. Men Ruwa tillhör den inhemska religionens ursprungliga innehåll.

Närmare besked lämnar en annan missionär af Leipzigmissionen, Bruno Gutmann, i en monografi öfver Djagganegrernas andliga värld. Guds namn Iruwa, som äfven betyder sol, "tvingar oss", menar han, "på förhand till antagandet, att deras gudsdyrkan åtminstone ursprungligen är en ren soldyrkan". Ännu hälsas den uppgående solen, i det man fyra gånger spottar emot den och därvid upprepar en kort bön: "O Iruwa, skydda mig och de mina!" För en ursprunglig ren naturdyrkan talar enligt Gutmann det faktum, att äfven månen ännu åtnjuter hyllning. Men vidare berättas, att öfversättningen af iruwe-u "hos Gud", med "i solen" afgjordt afvisas af de infödde. "Gud bor icke i solen, utan hela himmelen är Iruwa. Häraf kan man någorlunda förstå, hvarför sol och gudom betecknas med lika namn, ty äfven för solen gäller detta namn blott i afledd bemärkelse. Ursprungligen har man vid Iruwa icke tänkt på dagens bländande ljusgifvare utan på hela himlahvalfvet. Himmelsdyrkan är sålunda den egentliga utgångspunkten för deras gudsidé". Redan Aristoteles härledde populärt gudstron ur själfbetraktelsen och ur åsynen af himmelen. Och "himmelsgudarna" åtnjuta ett af vissa gudanamn gynnadt anseende i forskningens historia. Ändå tyckas mig Gutmanns egna uppgifter leda till ett annat resultat, än det jag nyss efter honom citerat. Han visar öfvertygande, "att sol och gudom icke i folkets föreställning bilda en sådan enhet, som man skulle kunna sluta till af namnets enhet. Föreställningen om Gud är öfverhufvud icke lokalt bunden vid solens bild." Detta påstående bevisas med flera exempel. Man talar om Iruwa i betydelsen sol utan någon tanke på gudomen. Hur förhåller det sig med himmelen? "De kalla också hela

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

himlen för Iruwa och säga, att det är Gud, som liksom omsluter hela människovärlden; det fasta himlahvalfvet, som enligt deras mening är af sten, kalla de ngina. Men den öfre världen i motsats till den jordiska världen heter Iruwa eller för det mesta i lokativ iruwe-u, det är: 'hos Gud'." Inför detta vacklande mellan sol och himmel blir man tveksam, huruvida naturbeteckningarna utgöra Iruwa-gudomens upphof. Nu höra vi ytterligare, att "hans plats ligger snarare mellan jord och himmel". Det finns för gudomen ännu ett ord, Ringa, som afgjordt betyder "himmel". Ligger icke gåtans lösning i det namn, som brukas i en åkallan vid det stora offret mot pesten, ett offer som egendomligt nog ägnas åt Iruwa, begynnelsen till en kult af urvarelsen? Då säges: "Du himlens människa, höfding, tag emot detta boskapsdjur! Vi bedja dig medels det: Sjukdom, som kommer på jorden, må du bortföra långt förbi oss!" o. s. v. Gutmann betecknar själf denna bön såsom "utomordentligt viktig". "Gud kallas ndu wo iruwa, 'himlens människa'." Författaren fortsätter: "Man tänker sig honom sålunda såsom en person, som har himlen i sitt våld, och därifrån togs nästa steg att kalla detta väsen själft för Iruwa". Här ha vi kommit långt från tanken på gudsidéns ursprung i sol eller himlahvalf. Naturdyrkan är tydligen icke rätta ordet, utan utgångspunkten måste tagas i den himmelske höfdingen, i "människan därofvan", som skall förklara företeelserna på jord och i himmel. Först när vi igenkänt frambringaren, som var i begynnelsen, blir Iruwas gestalt någorlunda sammanhängande, i stället för att den förmente naturguden invecklar oss i motsägelser. Denne Iruwa har nämligen skapat människorna. Ordet, som användes, igumba, "bilda", "forma", brukas eljes blott om krukomakaren — efter hvilken så mångenstädes den gudomliga verksamheten föreställdes. Äfven andra uttryck förekomma. Iruwa, skaparen, är god och förbarmande, kanske därför spelar hans dyrkan en ringa roll eller ingen

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

roll vid de religiösa ceremonierna.' De aflidnes andar kräfva oupphörligt offer för att blidkas och visa offraren sin gunst. "Denna förfädrens dyrkan är i vissa delar af landet den enda formen för tillbedjan af ett högre väsen." I andra delar känner man, som vi sett, äfven ett verkligt offer till Gud. När offren till andarna bli utan verkan, säger man: "Nu vilja vi offra till Iruwa". "Höfdingen Mareale föranstaltade till och med regelmässigt stora gudsoffer." I det närmare utförandet af kosmologin och i andra myter visar sig inflytande utifrån. Men Iruwa låter oss se en ursprunglig frambringare, som längesedan förbundits med sin boning i himlen och med solen och som just är i färd med att ernå regelbunden kult. Äfven här gå sol och himmel i hvarandra i en gudsgestalt, som tydligt skiljer sig från naturandarna genom den personliga beteckningen "vår fader". I jämförelse med dem är han en deus otiosus. Egendomligt nog faller hans enda egentliga befattning med mänskliga förhållanden samman med hvad vi hört om Nzambi och andra frambringare. "Nästan den enda på människorna riktade verksamhet, som särskildt tillskrifves solguden", utgöres af hans märkvärdiga samband med döden.

Efter denna utvikning vända vi oss till en urgammal och berömd afrikansk solgud, som under sin djurskepnad måhända döljer en urfader. I texterna uppträder den fornegyptiske Hor oupphörligt som solen. Den utförda solteologin känner fyra Hor — från början kanske skilda lokalgudar — "de fyra ynglingarne i östliga himmelen". Åtskilliga forskare, såsom Erman, Breasted, nöja sig därför med att söka gudens ursprung i solen. På grund af solens erkända betydelse för Egyptens odling sträfvade solguden med framgång att under utvecklingens lopp upptaga i sig den ena gudomen efter den andra. Andra egyptologer hafva sett, att solkaraktären icke är ursprunglig hos Hor. De tyda "den gamle Hor", Hor-ur, såsom en personifikation af himmelen, som likt fågelvingar utbreder sig

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

öfver jorden och äger två lysande ögon. Så Maspéro, H. O. Lange, G. Foucart, A. Wiedemann, V. Ermoni och de flesta andra. I en viktig undersökning har Maspéro sammanställt den segrande gudens uppträdande med sydliga kulturinflytelser, dock utan att tänka på ett annat ursprung än det astrala — solära. Foucart ser i Hor en form af den gamle himmelsguden, som han hyllar, om än mindre exklusivt än pater Schmidt. Han är böjd för att i den egyptiska gudstrons begynnelser tänka sig en tämligen opersonlig, obestämd, oändlig men aflägsen gud Himmel i öfverensstämmelse med analoga gestalter hos hamitisk-semitiska folk. Dock afvisar han hypotesen om en enda dylik gudom. Himmelsgudarne i Egypten ha fastmer varit flera än en. Foucart ser sig hänvisad till himmelsgudens idé i en urtid, då före uppkomsten af astrala gudomligheter en ursprunglig gudom utan bestämda drag, utan egen bild fanns vid sidan af miljoner "demoner" eller "andar". Men fråga vi Egyptens äldsta dokument, så sitter på dem Hor-falken öfver konungavärdighetens symbol. De gamle kungarne betecknas nästan alltid på detta sätt. Såsom Naville anmärker, voro de alla falkar. En sannolikt från söder inkommen falk-klan härskade i historiens dagning öfver Egypten. Heligheten hos dess ursprungsväsen, falken, heru, sedan utvecklad till guden Hor, gjorde sig så eftertryckligt och varaktigt förnummen, att "blifva farao" alltid hette "sätta sig på Hor's tron". Kan någon på allvar betvifla, att respekten för falken, de urgamla egyptiska härskarnas heliga ursprungsdjur, var ursprungligare än den med åkerbrukets uppblomstring sammanhängande dyrkan af solguden? Bakom solguden Hor skönja vi två gestalter, kanske gud Himmel, säkert falktecknet på de äldsta faraonernas banér. Äfven himmelsdyrkans mest hänförda anhängare borde känna någon svårighet att i denna forna falk se ett tecken för solen eller himmelen. Falken var förmodligen i Egypten liksom i Australien en fågel, innan han blef till sol eller himmel.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Egyptens gamla härskarklan föreställde sig frambringaren såsom falk. Där han sväfvade i höjden, blef han sedan ansedd för att vara ett himmelskt väsen, rent af solen. Under namnet "den gamle Hor" bevarades minnet af den forne frambringaren i djurgestalt. Det var ingen tillfällighet, att, såsom Wiedemann påpekar, ingen enda egyptisk gudom ägde en så nära förbindelse med sin djurhamn. "Endast ett af de heliga djuren har verkligen sammansmält med sin gud, medan de öfriga alltfort förblefvo främmande för sina gudar. Det var sparfven eller falken, som bildade en odelbar enhet med solguden."

Det förefaller mig icke osannolikt, att en del andra naturgudar vid närmare påseende skulle afslöja sig som gamla urfäder eller alltillverkare. Att påfallande naturföreteelser sedan förklarats medels slika väsen, är lätt att förstå. En urfader kan gå otroliga öden till mötes. Nzambi, den berömde västafrikanske frambringaren, uppträder till och med i kvinnlig gestalt, såsom den stora modern, jordgudinnan med gemålen Nzambi Mpungu.

Icke alltid ser naturförbindelsen så entydig ut, som i några af de fall vi ofvan anfört. Man har mycket bråkat sin hjärna och pressat texterna för att finna hvad naturföremål Varuna ursprungligen har föreställt. Vattnet eller hafvet har haft sina förespråkare, himlen, särdeles natthimlen ännu fler. Tidigare gällde Varuna allmänt för att vara himmelsgud. Hermann Oldenberg gladde sig, i den ypperliga boken om Vedas religion (Die Religion des Veda, Berlin 1894, sid. 193) öfver att oberoende af Hillebrandt och Hardy ha upptäckt Varunas äldsta gestalt, månguden. För alla dessa tydningar kunna verser ur Rigveda anföras, och hvarför icke för ännu andra? Vinden är Varunas andedräkt (RV VII, 87, 2), solen hans öga (VII,61, 1). Men det är lönlöst att söka gudens väsen i något naturföremål. Icke heller offret och riterna ha frambragt honom, såsom Bergaigne tycks mena. Lämna vi oss åt det intryck, Varuna i Rigveda gör på oss, stanna tvenne, för

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

öfrigt nära befryndade skepnader i vår föreställning, af hvilka vi ha goda grunder att tillerkänna medicinmannen, magikern, ålderns företräde. För den primitiva uppfattningen hade Varuna varit den mäktige sjamanen, och i god öfverensstämmelse med indiska religionens egenart bibehålles denna hans egenskap i Vedakulturen. Han är en stor trollkarl, hvilkens magiska kraft gärna prisas (RV I, 151, 9; V, 63, 4 ff; VIII, 43, 3 m. fl.). Men ännu oftare kallas Varuna höfding, härskare, konung i öfverensstämmelse med ett högre utveckladt samfundslif (RV I, 24, 7 ff; II, 28, 3; V, 63, 2 f; 65, 2; 67, 1. 68, 2; 85, 1; VII, 64, 1; 87, 5; VIII, 25, 8; 42, 1); Att de båda, den verksamma, magiska kraften och höfdingens värdighet, ägde nära samband, visa ställen sådana som Rigveda I, 24, 7 och VII, 87, 5. Hvartill brukade den himmelske sjamanen-kungen sin förmåga? Den berömdaste och skönaste af Varunahymnerna gifver otvetydigt svar. Varuna utspände jorden liksom slaktaren huden. Han har utbredt luftrymden, lagt humör i hästarna och mjölk i korna,

"förstånd i hjärtat, eld i vattnets flöden;
på himlen solen ställt, på bergen soman".
"Han molnens säck vändt upp och ner och låter
den strömma ut utöfver jord och himmel" (RV V, 85). [1])

Han "vida fästet stödde upp och jorden,
det höga firmamentet satt i svängning
och utbredt jorden, skild från firmamentet" (RV VII, 86, 1).

Det säges ifrån så uttryckligt som möjligt, att det var medels magin som Varuna utförde skapelsen (RV V, 85; VIII, 3), och medels trollkraft hålles den vid makt (V, 63, 4). Naturens ordning (V, 63, 1), solens (V, 62, 1), flodernas gång (II, 28, 4), morgonrodnaden (VIII, 41, 3)

[1]) F R U II, 7.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bestämmas af Varuna (stundom jämte Mitra). Men äfven bud och stadgar för människolifvet härröra från honom (t. ex. VII, 89). Man kan någon gång bli tveksam, om det är naturen eller människans tabu (RV I, 25, 1) och regler som afses (II, 28, 8). Hvem har åstadkommit och fastställt det ena och det andra? Det måste vara en sjaman, en höfding, hvilkens trollkraft öfvergår hvarje annans. Här, icke i något naturföremål, ha vi att söka Varunas härkomst. Finns en gång den mäktige frambringaren till i föreställningen, kunna vi icke undra öfver, att sol och måne, vatten och vind få med honom att skaffa. Visserligen kan natt och dag fördelas på Varuna och Mitra (Atharvaveda IX, 3, 18; XIII, 3, 13). Men Varuna kan äfven sättas öfver båda (RV VII, 87, 5; 88, 2). Han har i Vedareligionen längesedan blifvit en offergud. Men naturförklaringen lämnar oss i sticket.

Djurskepnaden har för vår bevisning ett särskildt intresse, åtminstone i de fall, då frambringaren föreställes som halft människa och halft djur. Hvarifrån komma sådana inbillningsfoster? De framställa ingenting i naturen gifvet. Man har svårt att förstå, hur sol eller måne eller himmel eller åska skulle kunna ge upphof till sådana bastardväsen. Svårigheten upplöser sig, så snart vi tänka på dessa varelsers uppgift att förklara upphofvet till människor och djur.

III. Förfäders-hypotesen.

Och dock äro de ej förfäder i vanlig bemärkelse. Har tolkningen ur naturen visat sig otillräcklig, kvarstår enligt det vanliga skemat möjligheten att tolka urväsendena såsom förfäder. Men här reser sig genast en farlig invändning. Om andar och själar kan icke vara

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

något tal. Varelserna af Bäjämis slag åtskilja sig så tydligt som möjligt från de andar, som samma stammar känna och frukta. Lika uppenbart är, att urväsendena icke kunna betecknas såsom själar af döda människor. Den som föresloge något sådant, skulle bli utskrattad såväl af de invigde männen i Australien som af Kongo-negrerna. Urvarelserna äro öfverhufvud icke döda. De dogo ej, utan vandrade härifrån, när de voro färdiga med sitt verk, när de tillverkat människor och djur, källor och mysterieredskap och här och hvar utfört de heliga riterna. Nu lefva de i ett annat land. "Det högsta väsendet betraktas icke såsom den högste bland de aflidnes andar, det är öfverhufvud ingen ande, har aldrig blifvit skildt från en kropp, ter sig gentemot de dödas andar alltigenom såsom något sui generis, hos Euahlayi-stammen kommer detta till uttryck däri, att det förenar i sig samtliga totem" (W. Schmidt). Ingen kan här komma någon väg med själatron. Ytterligare är att märka, att hos australierna, som med typisk klarhet bevarat och utbildat urväsenstron, hvarken ankult i speciell mening eller själadyrkan i allmänhet förekommer. Man kan ju tänka sig, att förfäder bevaras i vördnad utan kult. Men i den exakta mening, som vetenskapen måste lägga i termerna, kunna vi icke i Australien tala om förfäder eller anor. Visserligen förekommer, såsom vi sett, "fader", "vår fader" ofta såsom benämning på urvarelserna. Hos Euahlayi få kvinnorna icke benämna Bäjämi med hans eget namn, utan säga Boi-jerh, "vår fader". Bundjil kallas också Mami-ngorak, "vår (ngorak) fader (mami)". Men i denna beteckning ligger icke tanken på en förfader eller urfader. Mungan, "fader", uttrycker t. ex. hos Kurnai de olika gruppernas släktskap med hvarandra. Icke en individ angifves med detta namn. I munnen på en yngre betecknar mungan hans fader jämte faderns samtliga stambröder och dessutom alla män, som hafva bevistat samma Jeraeil-ceremonier. När A. W. Howitt

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hade blifvit Jeraeil-kamrat med en Tulaba, hälsades han af dennes son med största vördnad med namnet "fader" (mungan). "Allas vår fader" betyder "höfdingen i himmelslandet, motsvarande höfdingen på jorden". För öfrigt kallas urvarelsen under de heliga danserna, då man får nämna hans namn, äfven "min man". Australiernas uppfattning af sammanhanget mellan individerna och släktleden är sådan, att de nödiga förutsättningarna saknas för en verklig kult af eller tro på förfädren.

"Fader" förekommer ofta i gudsnamn utan att forskaren ett ögonblick kan tänka på förfädrens dyrkan; fastmer förklaras slika gestalter ofta ur naturen. I religionens vidare utveckling uppträda "fader" och "moder" såsom vanliga binamn på gudarna. Mycket har skrifvits om fadersnamnet på vissa fornariska gudomligheter, som ännu i det utbildade mångguderiet tydligt höja sig öfver de öfriga gestalterna i sina panteon, om de ej under tidernas lopp fördunklats och nästan glömts bort, såsom den vediske Dyāus pita. Hans europeiska motsvarigheter äro *Ζεὺς πατήρ* och Juppiter. Namnets första beståndsdel sammanhänger med en rot, som betyder ljus, lysande, och användes i språket äfven såsom beteckning för den fysiska himmelen: sub Jove etc. Det faller mig icke in att vilja förklara fornhellenska och fornromerska gudar med gestalter i nuvarande afrikanska barbarfolks religion. Men ovillkorligen påminnas vi om de "himmelsgudar", som tidigare i detta kapitel sysselsatt oss. Hvad betyder "fader" såsom tillägg till Dyaus, Zeus, Jovis? Gaf namnet "fader" guden i fråga en hedersplats bland de himmelske? Eller uttryckte det hans förhållande till hans jordiska dyrkare? Schrader afgör sig för det förra alternativet såsom det sannolikare. För mig ter sig det senare lika rimligt. Visserligen kan det icke vara tal om någon ankult. "Fader" brukas här ej om härstamning i egentlig bemärkelse. Men är icke "fader" hufvudordet i namnet? Man skulle då komma den ursprungliga

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

betydelsen närmast med att öfversätta "Fader i himmelen" i stället för "fader Himmel". Upphofvet till den höga varelsen skulle då icke vara naturfenomenet himmel, utan något vida närmare och angelägnare, nämligen frågan, hvarifrån varelser, ting och kultur leda sitt ursprung. På så vis får äfven Zeus' och Juppiters härskarställning i deras religioner en tillfredsställande förklaring. Urvarelsen förlägges till de öfre regionerna. Hans väsen förändras med det mänskliga samfundet. För totem-klanerna är han djur, eller halft djur, halft människa. Sydostaustralier, afrikaner och indianer göra honom till en maktfylld medicinman, som i skapelsen utöfvar sin trollkraft. Hos Homer blef han en afbild af konungen i hjältetidens aristokrati. Denne höge fader tillskrifvas naturföreteelserna på och under himmelen, åska, blixt, regn. Namnet "himmel" kan äfven brukas i rent fysisk bemärkelse utan religiös bismak [1]).

I de högre religionerna, särdeles i kristendomen, kallas Gud "fader", utan att en förfader eller urfader afses. Howitt varnar icke utan skäl för sammanställningen af australiernas "Vår fader" med "Fader vår som är i himmelen". Detta uttryck har nog en dryg andel i den vanliga idealiseringen af den australiska religionen. Men i ett afseende råder likhet. "Fader" syftar i intetdera fallet på en ankult. I Platos Timæus kallas den Högste i sin egenskap af upphof "fader", utan att därmed förbinder sig tanken på aflelse eller förfader.

Wilhelm Wundt skrifver i Elemente der Völkerpsychologie (Leipzig 1912 sid. 229) om Mura-mura-legenderna hos de södra centralaustralierna: "Dessa mura-mura äro fantastiska väsen från flydda tider, som lämnat kvar trollverktyg åt de nuvarande generationerna

[1]) I vidsträcktare omfattning, än jag vågar gå med på, har en snarlik tydning af dessa ariska gudar framställts af Leopold von Schroeder vid kongressen i Basel 1904 och vidare utförts i senare skrifter.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och undervisat förfädren i de magiska riterna, och som därjämte enligt enskilda sagor äfven skapat totemdjuren eller själfva förvandlat sig till totemdjur." Detta ytterst noggranna återgifvande af fakta måste ej så litet modifiera författarens teori om mänskliga och djurliknande förfäder. Varelser, som "hafva skapat", äro dock inga anor i vanlig mening till dem de skapat. Man kan tillfoga, att sagorna om urväsendena hos australier och andra eljes ännu mycket klarare och allmännare berätta, hur urvarelserna äro upphof såväl till totemdjur, människor, växter, bergåsar och andra naturföremål som till stammens heliga danser och ordningar.

IV. Frambringare-hypotesen.

De fattiga möjligheter, som den mänskliga föreställningen, när allt kommer omkring, förfogar öfver, erbjuda, när det gäller att förklara upphofvet, egentligen blott två hufvudsakliga alternativ. Antingen tänker man sig, att de första människorna och djuren eller deras frön eller "själar" voro afsöndringar från urvarelsens kropp. Vi ha påträffat slika sagor i norra och östra Australien och annorstädes. Nuralie, en sydostaustralisk frambringare, lefver enligt Brough-Smyths berättelse "i himlen; han är omgifven af barn, som födts utan förmedling af någon moder". Eller också förfärdigades människorna af oformliga klumpar, såsom Aranda och andra förtälja. Stundom ser det ut, som om dessa ännu icke tillskurna och färdiggjorda människor varit djur och växter, innan de formats till människor. Man kan icke tänka sig, att allt blef färdigt på en gång. Det blir liksom lättare att föreställa sig tillkomsten af så konstiga inrättningar som djur och människor, om materialet fanns bra nog i ordning på förhand. Först voro människorna

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

utan lemmar, utan mun, näsa, öron och andra öppningar. Äfven djuren befunno sig en gång på ett stadium, då de icke ännu hade några ben. Slika föreställningar möta oss oupphörligt i ursprungssagorna. Hos Aranda ha vi lärt känna de "hopväxta människorna", rella intarinja, och dessa rella manerinja, hvilkas lemmar klibbade fast vid bålen och icke voro rörliga. Fostret i moderlifvet har medverkat till denna föreställning. Fingrar och tår voro sammanväxta, benen voro uppdragna intill kroppen, och de hopknutna händerna sutto fast vid bröstet, därför kallade man dessa varelser innoputa (hos Spencer och Gillen inapertwa). Utflöde (emanation) och tillverkning (skapelse) kunna äfven kombineras i ursprungssagorna. Först ramla de oformliga klumparna eller människofröna ur frambringarens kropp, sedan formar han till dem efter behof. Ännu omskärelsen och andra åtgärder vid invigningen utgöra en fortsättning af tillverkningen af människor. Först genom mysterierna bli de färdiga. Termen lyder: "att göra gossarna till män". Att urvarelserna införde omskärelse och inrättade ceremonierna bildar sålunda fulländningen af deras verksamhet såsom framfödare och skapare.

Den förra, primitivare föreställningen är hämtad från kroppens afsöndringar. Rätt besynnerliga tillfälligheter kunna därvid ha medverkat. I Ostafrika förekommer sägnen, att de första människorna framkommo ur det svullna knäet på en man (urvarelse). Det är enligt C. Meinhof icke uteslutet, att hottentotternas gudsnamn Tsu-goab sammanhänger med en dylik föreställning. Ty det betyder ordagrant "ondt i knäet" (Wundknie). Den andra, förmodligen senare uppfattningen, som är vanligare hos australierna, förutsätter redan en viss kultur, som lärt människan att bruka redskap och förfärdiga saker och ting. I den fortsatta utvecklingen förblifva emanation och skapelse alltjämt de alternativa eller kombinerade sätten att föreställa sig människornas och världens ursprung.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Ej sällan kvarstå ännu sent naiva och grofva former, som icke kunna förneka sitt sammanhang med det primitiva tänkandet. Maitreya besvarar i Bhagavata Purāṇa's tredje bok Viduras fråga och berättar, att guden Brahma frambragt en mängd olika varelser, som kommo ut ur de viktigaste delarna af hans kropp. Vid idén om afsöndring låder något af ofrivillighet och naturbundenhet. Tillverkning förutsätter själfverksamhet och stegras omsider från att vara ett förfärdigande af varelser och ting ur ett förhandenvarande stoff, särdeles ur urtidens besegrade vidunder och jättar, till att blifva en skapelse af intet genom viljans blotta makt. Afsöndring eller emanation framhäfver släktskapen mellan ursprunget och människan och hyllas därför med förkärlek af sådan mystik och fromhet, som är angelägen om sammangjutning af mänskligt och gudomligt. Tillverkning eller skapelse betonar frambringarens fria viljeakt och anbefaller sig för sådan gudstro, som har starkt intryck af gudomens ingripande och makt. Dock må vi noga märka, att urvarelsen icke heller vid emanation uppfattas såsom förfader i ankultens mening. Såsom vi sett, betyder "att föda" om frambringaren hos de primitive icke äktenskap och födelse utan afsöndring af annat slag. Karakteristiskt nog blef emanation lösensordet för den panteiserande mystiken i de två stora ariska strömningarna i Indien och Grekland, medan skapelsetanken utfördes af Moses' och Zarathusjtra's profetreligioner med deras erfarenhet af den gudomliga viljans självständighet och kraft. Prästkodex har i Första Moseboks första kapitel befriat sig från andra föreställningar och låter människan liksom världen framgå ur en ren skapelseakt. I Jahveistens äldre och folkligare berättelse i andra kapitlet bibehålles något af tillverkning såväl som af emanation. Gud gjorde mannen af jordens stoft och inblåste i hans näsa en lifsande. Jämte Genesis har skapelseberättelsen i Platons Timaios haft största inflytandet i Västerlandet. I Timaios börjar skapelsen, i motsats

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mot Första Mosebok, med det högsta och åstadkommer sedan allt lägre verk. Gud kallas "den alstrande fadern" (ὁ γεννήσας πατήρ, 37 C). Världsalltet, hans alster, är "en lefvande varelse" (30 D), "en enda enfödd" (μονογενής 31 B), "en gud som blifver till" enligt "den evige Gudens tanke" (34 A), "en salig gud" (34 B). Men såväl den Högstes som "hans söners", "de unge gudarnes" verk enligt hans befallning beskrifves som en tillverkning (41 C). Gud är handtverkare, konstnär (δημιουργός) eller byggmästare (τεκταινόμενος) och arbetar efter en gifven urbild (28). Han benämnes "detta världsallts skapare och fader". I Timaios öfverväger tanken på skapelse öfver emanationen. Utvecklingen gick i annan riktning. Hos Plotinos har det Ena mistat hvarje själfverksamhet. Men det liksom rinner öfver och frambringar sålunda ofrivilligt världen (Enn. VI, 9, 8). Kan Prästkodex' uppfattning af skapelse genom blotta viljan utan material betraktas såsom fulländningen af idén om en tillverkning af värld och varelser, så uppträder emanationstanken i förfinad gestalt hos Julianus Apostata's vän Sallustius. Det heter i hans skrift "Om gudarna och världen" (i strid mot Platon), att världen icke gjorts af gudarna medels konst eller handtverk. Hon är icke skapad, utan oförstörbar och evig. Kosmos existerar jämte Gud, liksom ljuset finns jämte solen och skuggan bredvid en kropp.

Vi återvända till våra primitive och fastslå, att redan hos dem liksom i hela den följande utvecklingen ett upphof sökes till allt, som man öfverhufvud finner tarfva förklaring. Det får icke förvilla oss, att de icke alls eller icke alltid tala om världens uppkomst. Ty för australierna har den mark, de trampa, ännu icke blifvit ett problem. Vida märkvärdigare te sig, såsom vi funnit, i deras ögon djuren och mysterierna. Först så småningom utvidgas synkretsen, och frågorna blifva fler. Utgångspunkten äro kroppens utsöndringar, eller det faktum, att människan redan förfärdigat det ena eller det andra. Dock ännu icke hus,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

såsom sir Alfred S. Lyall tycks antaga i nya upplagan af sina Asiatic Studies för att tyda de primitives tro på en inga offer kräfvande upphofsman. "Han är tydligen den yttersta orsaken, som uppfunnits för att förklara världen, liksom ett hus tyder på en byggmästare." Enklare alster af mänsklig konstfärdighet räckte nog för att inge tanken på en tillverkare. De af Arbrousset meddelade reflexionerna af kaffern Sekesa förråda redan en högre eftertanke. "Jag frågade mig: Hvem har satt himlakropparna i rörelse med sin hand? Hvem kommer vattnet att rinna? Hvem har gifvit jorden vishet och makt att frambringa säd?" Men något af samma spörsmål torde man böra förutsätta redan hos de primitive. En af de tidiga nybyggarne i Sydostaustralien berättade, att när man frågade en Kamilaroi: "Hvem har gjort detta?" svarade han: "Bajami, tänker jag." Kongokvinnan omtalade för missionären, att Niambe "har gjort allting, träden här, berget, floden därborta, getterna och kycklingarna här".

Hvem är i stånd att utföra något märkvärdigt? Svar: medicinmannen, prästen-höfdingen. Redan på förhand kunna vi förmoda det som rikligt besannar sig, att frambringaren ofta tar gestalten af en gammal vis och förfaren "svartdoktor" eller sjaman, som förr i världen en gång inrättade allt.

Nu är hans egentliga verksamhet till ända, och han dväljes i ett annat land, kanske "däruppe", utan att mycket befatta sig med de små människorna. Dock med ett undantag. Hvarifrån kommer döden, om man icke kan påtagligt konstatera dess utvärtes orsak? Ondt "mana" har förmodligen varit med i spelet. Den skyldige måste uppsökas och straffas. Men man kan äfven till den "icke-naturliga" döden intaga en mera resignerad hållning. Makt öfver lif och död ligger i medicinmannens hand. Han förstår trolldom. Man böjer sig för den store medicinmannen i höjden, knotande och klagande, men utan utväg.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En märklig öfverensstämmelse råder i detta stycke hos vidt skilda folkstammar. Döden förblir det oförklarliga, som alltjämt hänföres till skaparen.

Ju mer jag sysselsatt mig med dessa urtidens djur- eller människoliknande väsen i den primitiva tron, desto fastare har den öfvertygelsen blifvit, att dessa varelser, som förut och ännu i dag gällt som bevis för en ursprunglig monoteism och som senare inrangerats bland naturgudar eller förfäder, icke kunna intvingas i någon af våra gängse kategorier. De bilda ett släkte för sig. Deras egenart måste respekteras. Den blandas bort, så länge vi ha att välja mellan fackföreningarna i den välordnade religionshistoriska organisationen. För att hålla dem i sär från icke vidkommande föreställningar och samtidigt uttrycka deras väsen, föreslår jag namnet frambringare (Urheber).

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

V.

Religion och magi.

De tre i korthet skisserade föreställningarne hos de primitive: animatism-besjälande, makten, frambringaren, täfla i den nuvarande forskningen om företrädet i tid såväl som i betydelse.

Andrew Langs ridderliga och kvicka försvar för de försummade och af de gängse teorierna ogärna sedde ursprungsväsendena fortsättes af pater W. Schmidt med det tunga artilleri af etnografisk, linguistisk lärdom och af skolastisk skolning, som han skickar i elden. Riktlinjerna för hans anfall äro något förändrade. Men motståndarna ungefär desamma. Pater Schmidt saknar icke en viss förhoppning att i primitivologin finna stöd för den lära om uppenbarelsen, som trots den store Thomas Aquinas' auktoritet äger framstående förfäktare bland de katolska teologerna ännu i vår tid. Enligt denna åskådning lefde de första människorna tillsvidare utan gratia sanctificans. Den tidigaste kunskapen om Gud berodde sålunda på människans naturliga utrustning, icke på en uppenbarelse. Den öfvernaturliga upplysningen skulle följa först senare. Dock värjer sig pater Schmidt uttryckligt mot misstanken, att hans etnografiska och religionshistoriska teorier skulle förestafvas af aprioriska, dogmatiska satser.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Man bör visserligen fasthålla vid uruppenbarelsen. Men vid utredning af frågor rörande de primitiva religionernas innehåll kan uruppenbarelsen ej tagas med och bör därför, enär den icke i det sammanhanget tjänar något till, enligt Schmidt icke heller tagas till hjälp. Emellertid se en hel rad missionärer och andra utmärkta iakttagare i urfäderna gudstrons ursprung och sätta dem i mer eller mindre skarp motsättning mot andar, själar och magiska, fetisjistiska föreställningar, som skulle beteckna ett förfall från en högre gudsuppfattning. Det är därför icke sagdt, att allfädernas förkämpar äga den tillförsikt som W. Schmidt delar med E. Durkheim, att hos nuvarande primitiva folkslag, särdeles hos australierna, påträffa religionens ursprungliga form.

Animismens prioritet äger ännu betydande försvarare. Hvad den förnämste, W. Wundt, angår, har dock den animistiska hypotesen undergått en betydelsefull förändring, i det han skiljer kroppssjälen från den fria själen och beskrifver den förra på ett sätt, som stundom kommer maktföreställningen ganska nära. Jag sammanfattar här under ordet animism de fyra föreställningsgrupper, som ofvan sid. 11 f. kort angifvits. Att vidga termen ytterligare torde vara olämpligt. Ty dels är "makten" i vissa primitiva språk skild från anden eller själen. Dels är "själ", "Seele", såsom jag uppvisat i kap. II, icke någon så utmärkt beteckning för de primitives antropologi. I hvarje fall torde termerna själ och animism böra få bibehålla bemärkelsen af väsen, varelse.

Modernast är manateorin. Det talas mycket om ett föranimistiskt stadium hos de primitive. De tidigaste magisk-religiösa bruken och föreställningarna ha, enligt den ifrigt omfattade preanimismen, sin grund i tron på "makten". Först senare har det primitiva tänkandet skapat själar och andra animistiska väsen. Åtskilliga forskare, mest energiskt kanske K Th. Preuss, ha på olika sätt uppvisat, att en rad af magiska och religiösa riter hos de primitive äro

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

oberoende af animismen och alls icke befatta sig med själar eller andar. Det betyder för religionsvetenskapen en mycket viktig insikt och ett betydande framsteg. Men preanimismens förkämpar bevisa för mycket. Att vissa riter ej förutsätta tron på andar eller själar bevisar icke, att i mänskligheteńs historia magi och religion genomlefvat en föranimistisk period.

Detsamma gäller frambringare-tron. Allfäderna ha icke uppkommit ur animismen och kunna icke förklaras ur den. Men däraf följer icke, att de funnits till i den primitives andliga värld före andar och själar. Visserligen äro icke ursprungsväsen i djur- eller människogestalt oss kända från alla primitiva stammar. Det kan bero på flera omständigheter. Det kan bero på, att frambringare-idén icke uppkommit och utvecklats hos alla folkslag. Det är också möjligt, att underrättelserna tillsvidare äro ofullständiga. Emellertid finns tron på urfäder eller frambringare hos några af de mest primitiva stammar vi känna till. Intet tyder på, att man skulle kunna konstatera en allmän period i religionens utveckling, då den föreställningen saknades.

Vi känna ingen bestämd period och ett fåtal stammar, som sakna tron på frambringare, intet primitivt samfund, som icke använder sig af "mana" och fruktar "tabu", ingen tid, på hvilken man icke har känt andar och uppfattat naturföremål såsom lefvande väsen — om det än mähända finns stammar, som icke utbildat en själsföreställning i egentlig mening.

De trenne föreställningarnas nära frändskap ligger i öppen dag. Mana, wakanda, orenda etc. utsägas om vissa föremål och människor, men kunna äfven utmärka själar och andar och uppträda ej sällan i sådant sammanhang, att man är tveksam, huruvida det är tal om ett slags väsen hos personen i fråga eller om en egenskap. Framförallt måste den, som åstadkommit det ena och det andra i urtiden, vara utrustad med den underbara kraften — men

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

det är nu så längesedan, att ursprungsvarelsen befinner sig i ett på det hela taget overksamt sjärran. Vi kunna icke undra öfver, att kolonister och missionärer uppfattade algonkinernas manitu och Siou-indianernas wakanda såsom en allsmäktig gudom. Stundom gå de tre föreställningarna i språket ihop. Är manitu en egenskap — maktsubstans — eller en ande, ett personligt totem eller en yttersta orsak? I vissa fall kan en sådan distinktion, som vi här göra, vara opåkallad. Den primitive kan ej alltid ge besked, huruvida det är fråga om en själ eller om ett slags opersonlig kraft. Men gäller det att för oss klargöra det primitiva andliga inventariet, torde det vara nödvändigt att urskilja de nämnda tre typerna, som äfven i åtskilliga primitiva språk tydligt afteckna sig mot hvarandra. Själsteorin förklarar företeelser med en inneboende eller fritt sväfvande agens. Mana uttrycker en särskild psykisk reaktion, ett slags värdering, som så småningom undantager vissa varelser, föremål och handlingar från tillvarons vanliga villkor och skapar ett särskildt område, mättadt af religionens farliga och starka luft. Frambringaren besvarar frågan om ursprunget. Alla iakttagare äro eniga om den öfvervägande teoretiska karaktären hos tron på ursprungsväsendena. Hos australierna yppas frambringarens verkliga namn först i mysterierna. I Afrika är han känd för alla. Men för den lefvande religionen betyder han föga. Förflyttar oss mana genast in i den primitiva kulturens tvång och i religionens hemlighet, så låder en viss lidelsefrihet vid föreställningen om en urfader. "Olorun lefver mer i ordspråk än i åskådningen och kulten." Saramo-folkets verkliga religion har föga med Mulungu att skaffa. Man förnimmer hos ursprungsväsendena föga af den verksamma religionens och magins rysning, ifver och tvång. Men i sin egenskap af upphof till varelser, ting, riter och bud besitta frambringarne ett högt anseende för goda egenskaper. Vill man draga ut de linjer, som skönjas i den primitiva föreställningsvärlden, så kunde

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

man säga, att i frambringaretrons förlängning befinna sig ett slags kosmologisk gudsidé och en gudomlig sanktion af samfundsplikterna. I manaidén framskymtar föreställningen om det öfvernaturliga. Animismen innebär i sin fortsättning, att ande lägges till grund för lifsyttringarna, och att tillvaron uppfattas som ett antal viljeenheter.

I den senare utvecklingen ha gudsgestalterna framgått ur dessa trenne grundföreställningar. I regel kunna vi ej utreda den invecklade process, som ligger bakom en klart individualiserad gudsföreställning. Men i vissa fall är det verkligen möjligt. Man har hittills så godt som uteslutande velat härleda gudarne ur personifierade naturföremål, ur andar och själar. Utan tvifvel äga animatismen och animismen för gudstron den allra största betydelse. Men äfven de andra primitiva föreställningarna hafva, i sin relativa urskiljbarhet från animismen, spelat en roll. Jag skall visa detta med två stora och ett mindre exempel. De, som jag kallar stora, äro den kinesiske Sjang Ti — T'ien och Indiens Brahman. Det "mindre" tillhör Avestas religion och den fornpersiska uppfattningen af konungens myndighet. När jag längesedan hade upptäckt och öfvertygat mig om de nämnda gudomsgestalternas sammanhang med primitiva idéer, öfverraskades jag af att nödgas se, hurusom karakteristiska åtskillnader mellan världshistoriens ännu fortlefvande förnämsta kulturer afspegla sig i det sätt, hvarpå den ena eller den andra af de primitiva föreställningarna förhärskat och fortbildats i gudstron.

Men vi böra först besvara en invändning, vare sig den tar form af en fråga eller den uppträder som genomförd teori. Tillhöra alla de tre nämnda grundföreställningarna religionen? Betyder icke fastmer manaidén magi i motsats mot religion? Preanimismen uppträder i regel som ett försvar för den gamla teorin, att magi till tiden

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

föregått religionen, och att religionen utvecklat sig ur magi. Om namn och ord är det föga lönt att tvista. Men det gäller här mer än termer. Det gäller den riktiga uppfattningen af det religiösa fenomenets väsen. När jag här i motsats mot den gängse exklusiva sammanknytningen af gudstron med animismen gör gällande dels maktidéns, dels den i regel kultlösa, med "magiska" riter förbundna frambringaretypens betydelse för gudstrons begynnelser och utgestaltning, bör ej den frågan lämnas obesvarad, i hvad mån religion kan uppträda utan gudsdyrkan i egentlig mening och har uppträdt i slika former. Manaföreställningen med tillhörande riter räknas i regel till magi eller trolldom. En sådan terminologi föranledes af, att man lagt allt för uteslutande vikt på kult, offer och på den utgestaltade gudstron, och att man underkänt den verkliga innebörden af de riter, som på motsvarande stadium afskilja sig från religionen och äga karaktären af magi eller trolldom.

I. Religion och gudstro.

Hur viktig gudstron med gudsdyrkan än är för religionen, så finns det dock, såsom jag ofta framhållit, ett betydelsefullare kriterium på religion, nämligen skillnaden mellan helig och profan. Så till vida instämmer jag med Durkheim och hans skola, om jag än är ur stånd att alltid gå med på hans tillämpning i de enskilda fallen.[1]) Det kan finnas verklig fromhet utan utgestaltad gudstro och kult. Men det finns ingen fromhet, som förtjänar namnet, utan uppfattning af det heliga. From är den,

[1]) Så förlägger t. ex. Durkheim, a. a. 45, det heliga i buddhismen till de fyra sanningarna om lidandet. Snarare måste man igenkänna helighetsbegreppet i de trenne "tillflyktsorter", som skarpt afteckna sig mot tillvarons elände och lidande.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

för hvilken något är heligt. Bristande blick för helighetsidén har i vetenskapen om religionen ej saknat dåliga följder. Man skiljer från religionen företeelser som höra dit; och detta såväl på det primitiva stadiet som i religionens högre former.

I. Man söker förgäfves dyrkan af andar och gudar och tror sig därför böra urskilja ett förreligiöst, magiskt stadium. Hvad vi skilja åt, går i den primitives värld ihop, religion och magi, fromhet och moral, vetenskap och teknik. Men att låta magin beteckna ett stadium före religionen betyder att ställa saken på hufvudet, för så vidt som redan den primitive känner till ett slags magisk motsats mot religionen om än i annan form än vi. Den motsatsen skola vi senare undersöka. Närmast gäller det för oss att se, hurusom religionens karaktäristiska tecken förekomma i samband med maktidén, ja rent af utgöra dess väsen. Ty föreställningen om makten innebär redan en aning om något öfvermänskligt i tillvaron jämte rädsla och vördnad därför. Magin innebär missbruk af "makten". Men man kan icke missbruka det som ej finnes till. Magin förutsätter, att människan uppfattar något såsom mäktigt, utomordentligt, tabu, heligt.

Australierna hylla inga andar, inga gudar. Följande skildring härrör från Spencer och Gillen. Jag ber läsaren afgöra, om det beskrifna är religion eller ej. "Under sin uppväxt, kanske intill fjorton års ålder, är gossen fullkomligt fri, han ströfvar omkring i skogsmarken, letar efter föda, leker med sina kamrater under dagen och tillbringar kanske kvällen med att se på de vanliga korrobori'erna, danserna och sångerna. Men från det ögonblick, han blifver invigd, delas hans lif skarpt i två delar. Han har först och främst det, som vi kunna kalla hans vanliga lif, det som är gemensamt för alla män och kvinnor och som är förbundet med anskaffandet af föda och utförande af korrobori'er (danser och pantomimer). Den fredliga enformigheten i denna del af hans lif afbrytes

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

då och då af den upphetsning som ligger i en strid. Å andra sidan har han det, som så småningom får allt större och större vikt för honom, det är den del af hans lif, som ägnas åt ärenden af helig och hemlig beskaffenhet. När han blir äldre, växer hans befattning med dem, till dess att denna sida af hans lif upptager den vida större delen af hans tankar. De heliga ceremonierna, som för den hvite synas vara ett lappri, äro för honom mycket allvarliga ting. De äro förbundna med stammens stora förfäder, och han är fullkomligt öfvertygad om, att, när det blir hans tur att dö, skall hans andliga beståndsdel vederbörligen återvända till hans gamla alcheringa-hem, där han skall lefva i gemenskap med dem, till dess han finner för godt att åter födas till världen igen."

Kan någon läsa detta stycke utan att förnimma, att här om någonsin hafva vi att göra med australierns religion. Från det vanliga lifvet med dess näringssorger och nöjen skiljer sig med åren allt tydligare en högre tillvaro, där mannen umgås med det heliga. Denna tillvaro blir för honom det högsta af allt. Vill man kalla dessa handlingar magi, så måste man först aflägsna den andakt och vördnad, den uppskattning och den själsstyrkande tillit som beledsaga dem. "Mana" ingifver nämligen icke blott rädsla, utan äfven förtroende. Både rädsla och tillit kännetecknа religionen i motsats mot magin. Vidare är allting i riterna sedan gammalt fast regleradt. Intet lämnas åt godtycket. Genom invigning träder den enskilde in i samfundets lif. Han får kännedom om stammens heliga traditioner, om urfäderna och deras verk. Jämte sägnerna och danserna för ro skull vet han hädanefter om berättelser och ceremonier, fulla af hemlig, helig mening. Äfven för magin har riten, tekniken, stor vikt. Men magin brukar dem endast som medel, känslolöst, medan de fastställda ceremonierna på de primitive kunna utöfva ett öfverväldigande intryck. Carl Strehlow berättar om Aranda-männens totem-riter: "De betrakta slika cere-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

monier som ett slags gudstjänst, liksom de kristne betrakta sina religionsöfningar. Detta bedyrades för mig såväl af kristne som af hedniske infödde. Om en framställare spelar sin roll väl, så bli särdeles de äldre männen så djupt gripna, att de gjuta tårar och säga — eftersom de märkvärdigt nog förlägga sina känslor till magen (tnata) —, att magen är bedröfvad (tnata nturknerama) eller sönderslites af sorg" (a. a. I, III, 9).

För att komma åt den verkliga religionen hos de infödde på kusten af Kongo, hvilka rätt vilseledande pläga kallas fetisj-dyrkare, är intet viktigare än distinktionen mellan heligt och profant. Det finnes heliga, det är af den öfvernaturliga kraften fyllda människor, lundar, träd, föremål (Dennet l. c. 100, 126) och invigningar (254), hvilket allt förbindes med Nzambi i hans egenskap af högt, himmelskt väsen eller af den hemlighetsfulla maktens urkälla. Från "Nzambi's folk" (mantu Nzambi) skiljer man dem, som utöfva svartkonst (muntu a ndongo, s. 92). Grundvalen för de afrikanska religionerna i allmänhet är begreppet: det från det vanliga lifvet afsöndrade. Tillvaron eller frånvaron af kult fäller icke utslaget. Så snart vi lämna de primitivaste, förekommer öfverallt tillbedjan. Men skillnaden mellan heligt och profant bildar dock grunden. Meinhof skrifver: "Så mycket är visst, att äfven afrikanen icke har någon tanke på att dyrka hvad föremål som helst, utan han skiljer mycket väl mellan profana och magiska ting. Hvarför man tillskrifver ett föremål magisk kraft, kan bero på mycket olika orsaker och är ej möjligt att i hvarje fall utröna." Jag sätter här "helig" i stället för "magisk". J. Owen Dorsey indelade Omaha-indianernas dansande förbund i tre klasser. "Först de som äro heliga (waqaba), till hvilka äfven de böra räknas, som ha att göra med medicinsk praktik; för det andra de som äro förbundna med tapperhet och krig; för det tredje sådana som blott ha till uppgift att låta folk roa sig tillsammans".

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hos de första är den religiösa karaktären tydligast, finnes äfven hos de andra, men den tredje gruppen saknar den.

Att de primitives riter äga praktiska ändamål, gör dem icke till magi (om än medlen sedda från vår religiösa och vetenskapliga ståndpunkt äro magiska). Äfven i den högre och högsta religionen afses praktiska syften. Hos de primitive skola ceremonierna befordra totemdjurets eller vissa växters förökelse, åstadkomma eld och regn o. s. v. Men riterna äro omgifna med en andakt och helgd, som tydligt skiljer dem från vanliga praktiska åtgärder. Australiern utför högtidligt sina maskeradupptåg för att skaffa klanerna föda. Den kristne beder: "Vårt dagliga bröd gif oss i dag." Före bygget utför den primitive ett offer för att det skall lyckas. Psalmisten sjunger: "Om Herren icke bygger huset, arbeta de fåfängt som därpå bygga." Afståndet är stort. Men kan man undgå att kalla åtgärden, bönen, tanken i båda fallen för religion? Människan känner sig i sina behof och sitt arbete beroende af en makt, som är förmer än hon själf och som inger tillit såväl som fruktan.

För öfrigt är tanken på ett ändamål icke alltid tillstädes i de primitives utförande af de heliga riterna. Eller om ett praktiskt syfte finns, träder det icke i förgrunden. Utan det afgörande motivet ligger däri, att danserna och pantomimerna i fråga en gång i tiden inrättats af vördnadsbjudande väsen och därför måste fortsättas. "Det är icke för regnets skull, som man firar festen, utan man firar den, därför att förfäderna ha firat den, därför att man håller fast därvid som en mycket ärevördig tradition, och därför att man går därifrån med en känsla af moralisk tillfredsställelse" (Durkheim). Aranda äga en del totem, som bestå af jordhålor, fördjupningar i marken och andra platser, där totemförfäderna vistats. Det är uteslutet, att ceremonierna för slika totem skulle verka förökelse eller trifsel. Riterna kunna i sådana fall endast ha till ändamål att återkalla i

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

minnet flydda tilldragelser. "Jämte denna åtanke kunna de icke ha något annat ändamål" (Strehlow I, II, 72). Det finns äfven riter, som icke tjäna till något alls, endast "helt enkelt motsvara det behof att handla, röra sig, gestikulera, som de troende känna" (Durkheim 545).

Åtföljas de heliga danserna och pantomimerna af en typiskt religiös känsla och af en viss moralisk tillfredsställelse, så är detta äfven fallet med tabuskicken. I tabureglerna ser den primitive sin upphöjdhet öfver en blott naturtillvaro. Har en stam eller ett folk strängare och flera förbud än grannarna, så utgör det ju en trängre och besvärligare bundenhet, men uppfattas som ett slags adelsmärke. Det förakt, hvarmed den äkta juden och muhammedanen betraktar den som äter svinkött, har godt om motsvarigheter hos de primitive. Något af det pedantiska fromleriets fariseism blandar sig med medvetandet, att till en högre mänsklighet hör driftens stäfjande. Zulu-ernas grannar i norr, Thonga, äta fisk, hvilket för en zulu är tabu. Junod berättar, med hvilket förakt en ung Ba-Ngoni vägrade att äta en sås, som var tillsatt med räkor. Räkor är inte fisk. Ynglingen var "plus royaliste que le roi". Han kände stoltheten att tillhöra en öfverlägsen ras. "Han var inte som en af dessa eländiga Thonga, som äta fisk. Han skulle ha förnedrat sig, om han deltagit i en sådan måltid, hellre var han utan."

Gränsen kan stundom vara svår att draga mellan en blott naturlig handling och en religiös åtgärd. Den är flytande och kan icke alltid bestämmas. Dock framträder icke i den primitives lif någon tydligare motsats än mellan det vanliga, profana och det heliga, som sättes i samband med frambringarne.

Att anse andar och gudar och kult för conditio sine qua non för religion, strandar äfven på det faktum, att alldeles samma riter utföras med samma verkningar utan tanke på en gudom, innan man betraktar dem som tillbedjan och offer. J. W. Fewkes berättar, att Hopi-indi-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

anernas förnämsta ändamål med ceremonierna är regn och sädens växt. Enligt hans uppfattning uttrycktes bönen till gudarne genom gester. Medels ett slags symboliskt språk visade människans åthäfvor för gudomen hennes önskningar. Prästen hällde ut vatten för att göra det tydligt för gudarne, att han ville ha regn, eller han blåste ut ett rökmoln för att visa, att han önskade moln. Fewkes antager till och med, att bönen tidigare uttryckts i ord, innan man nöjde sig med antydande riter. I detta fall är intet tvifvel möjligt. Regnmakeriet verkar utan någon gudoms mellankomst. Det beror, som vi sett (sid. 82 f.), på medicinmannens förmåga och på tekniken. Fewkes "bön" har intet föremål. Men för så vidt vi ha att göra med en sakral inrättning, med fasta riter för gemensam välfärd, föreligger ingen anledning att förvisa de riter han beskrifver från religionens område. Rimbert berättar i Vita Ansgarii om den plundring, för hvilken Gautbert och hans följeslagare utsattes i Birka. Sonen till en rik man hade deltagit i rånet och tog hem en bok med sig. Men boken ställde till en hel del olyckor, tills en hednisk präst förstod, att Kristus var vred på mannen, och boken blef återlämnad. Här härledas olyckorna från Kristi misshag. Men vi behöfva icke påminna om den förödelse, arken verkade hos filisteerna, och om tabufarans verkningar på andra håll, för att visa, att i Birka boken själf var farlig genom den inneboende heligheten. Därigenom förflyttas icke episoden från religionen till magins mark. Ty det heliga är religionens kärna. Icke ens offerriter garantera gudstro och kult. Vi känna nu från Indien, forngermanerna, nutida primitive och från folktron offerslakt och offergåfvor, som verka utan någon gudoms förmedling. Hur magiskt detta än må se ut för våra ögon, måste vi dock räkna slika riter med till religionen, då de ingå i samhällets heliga ordningar, som den enskilde med religiösa känslor underkastar sig. Så vinner en byggnad hållbarhet och lycka genom den

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

helighetskraft som finns i det lif, som offras i grunden eller i en vägg. Offret verkar direkt på byggnaden. Skola vi kalla detta magi, men utbyta namnet mot religion, när man tolkar offret såsom en gåfva till eller ett blidkande af husets ande eller en annan gudom?

Hvad särskildt de afvärjande, negativa riterna angår, äro de icke endast försiktighetsmått, som vidtagas för att man skall undgå vissa bestämda följder, liksom man undviker gift för att ej bli sjuk eller dö. I magin härskar beräkningen. Men religionen innebär underkastelse under det hemlighetsfulla, ofattliga. Till en viss grad kunna taburiter se ut som klokhetsåtgärder gentemot vissa följder. Men därmed är icke tabu's väsen uttömdt. Ofta känner man icke till följderna. Och äfven om man vet dem, medför brytandet af ett tabu något hemlighetsfullt och oberäkneligt, som gränsar till det öfvernaturliga.

Skillnaden mellan det religiösa å ena sidan och det magiska och det vanliga å andra sidan ligger i, att det förra med dess följder icke kan öfverskådas och kontrolleras. Marett har påpekat, att den rädsla, som förbindes med tabu, blir oförklarlig, så länge man söker tolka taburiterna som blott negativ magi eller klokhetsåtgärder. Något annat och förmer är med i spelet. Den heliga skräcken är oförenlig med magins och trolldomens självhärlighet. Man kan icke rationellt förklara taburädslan. Det är det kategoriska imperativets ovillkorlighet, som börjar redan hos de primitive. Blott denna religiösa och irrationella karaktär har möjliggjort tabuhelighetens kulturmission gentemot drifter och egoism.

Samtidens berömdaste primitivolog, skotten J. G. Frazer, har i mer än en framställning skildrat, hur den primitiva människan icke känner några gränser för sin makt. Efter tekniska regler, som bero på förhastade logiska slutledningar, gör hon åska och regn, får hon solen att skina, hjälper hon månen mot molndraken o. s. v. Det är magins naiva allmakt. Religion uppstår först då,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

när människan känner gränser för sin förmåga, märker sin vanmakt och ödmjukt böjer sig för öfvermänskliga makter. Den genialiske forskaren tecknar i denna skildring religionens väsen för alla tider. Motsatsen blir klar mellan den profane egoistens fräckhet, som gör sig själf till världsalltets medelpunkt, och fromheten, som med bäfvan och tillit underkastar sig det öfvermänskliga.

Men väsen och historisk uppkomst sammanfalla ej utan vidare. Och det ser mer än tvifvelaktigt ut, om religionens begynnelse verkligen så tydligt aftecknat sig mot vildens naiva allmakt. Inverkan på sol och måne, väder och vind kan mycket väl behärskas af det religiösa medvetandet att tjäna ett fast regleradt, öfvermänskligt sammanhang. Fromhetens kännetecken komma tydligt till synes i de sakrala åtgärder, som Frazer kallar för magi. Vi ha sett det hos australierna. Med någon ansträngning böra vi kunna förnimma religionens pulsslag genom det "magiska" höljet.

Australiern gråter, när riterna utföras med kläm och andakt. Känslan blir honom öfvermäktig. Det heliga bemäktigar sig hans sinne. Men låt oss för all del icke bli sentimentala och göra den lille svartingen orätt, så att vi förringa hans fromhet och hans religion.

Den religiösa känslan och dess uttryck utgöra i vårt lif gärna lösryckta episoder. Med något af dekadensens vackra romantik upphöja vi det vigda rummets helgd. Århundradens samlade andakt lägrar sig där öfver våra sinnen. Med värdiga, utsökta medel åstadkomma vi en religiös stämning. Fattiga på idogt, oförskräckt ingripande i verklighetens tröga eller hotfulla motspänstighet vårda vi så mycket ömmare den hulda stimulans och ädla njutning, som from vördnad, historiskt sinne och naturens eller kulturens resurser eljes erbjuda. Religionen blir gärna en helgdagsdräkt för stämningsrika stunder, strängt taget utan annat sammanhang med lifsuppgifterna än det, som ligger i hvarje hugnesam vederkvickelse. Musiken

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

har också för en ansenlig del af samtiden öfvertagit religionens roll.

När nu australiern blir rörd vid ceremonierna och gråter, så frestas vi att sammanställa det med religiösa högtidsstunder, uttagna ur lifvets möda och fortgång. Det är oss oändligt mycket mer sympatiskt att se den lille människobroderns rörelse än att bevittna, hur han med underkäkens tänder bryter ut en framtand i gossens öfverkäk vid dennes invigning, hur han med en stenskärfva, eller, tack vare kulturens välsignelse, med en bit af en sönderslagen butelj rister upp pulsådern på sig på lårets innersida och knådar ihop blodet med sanden till en deg eller fäster fjädrar vid tjuringan medels detsamma. Vi ha icke mycket tillöfvers för de rysliga maskerna, som användas i djurhärmande pantomimer, eller för de osmakliga krälande kräk som högtidligt förtäras. Endast rörelsen inför det heliga kommer oss att erkänna släktskapen med dessa varelser. Hvad vi lätt glömma, är att det sakrala uppträdet för den primitive ingalunda är en vederkvickelse mellan två arbetsveckor, en poetisk episod i lifvets prosa, utan fullaste allvar, hårdt, obarmhärtigt allvar, verksamt, hjälpande allvar. Det rituella bildar icke i hans lif en rikedom, som den ene plumpt ratar, den andre använder att förgylla tillvaron med. Utan det gäller ingenting mindre än lifvet själft med alla dess förnödenheter. Tjuringan och danserna och allt det heliga utgöra själfva kraftkällan. Utföras icke ceremonierna, så tryta villebråd och örter, regnet sinar, elden slocknar, solen skymmes, släktets förökning upphör. Det är icke nog med att vissa bestämda följder uteblifva, därför att vissa bestämda åtgärder uraktlåtits. Det är icke nog med att vissa olyckor och förödelser komma, därför att de icke vederbörligt förebyggts. Så långt skulle det ändå endast vara kultur. Så långt skulle det icke vara religion. Utan en obestämd fasa lurar bakom det heliga. Att reglerna utföras, är mer än förnuftig beräkning. Det

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ligger i dem en öfvermänsklig kraft, en välsignelse och farlighet, som egentligen stå öfver människan och icke ligga i hennes hand, hur oundgängliga hennes sakrala åtgärder än äro. Religionen är icke en helg då och då, utan lifvets egentliga uppehälle och innehåll. Söka vi den dag i dag är efter religion i denna af släktets historia sanktionerade mening, saknas den ingalunda. Det finnes nog i vårt tidehvarf minst lika mycket religion som någonsin, religion i otaliga gradationer och variationer från påtaglig primitivitet och hedendom till sublim mystik och kärnfull, sedlig förtröstan. Men det är ju icke sagdt, att den kommer till tals i de religiösa föreningarnas rapporter och på kyrkornas predikstolar.

Australiern, lika väl som hans mer försigkomna andliga släktingar på annat håll, lura oss lätt genom sina smaklösa eller ohyggliga, till synes ohjälpligt lifsfientliga tillställningar. Orimliga taburegler tillsnäfva rörelsefriheten. Blod, "den röda vätskan som håller lifvet", flyter i heliga hetens tjänst bort i sanden, äfven människoblod. Det ödslas med lif. Det prålas med sakral etikett, grym eller löjlig, men i båda fallen lika hindersam och meningslös.

Vi anlägga en synpunkt som hindrar oss att se. Vi använda naivt våra meningar om hvad som är kulturfrämjande eller kulturfientligt. Vi glömma såväl att kulturen tett sig i helt olika dager då och nu, som att det här gäller något mer än kultur, nämligen dess och hela tillvarons kraftkälla. Betingelserna för att den s. k. primitive skall känna sig någorlunda trygg i sin värld och äga motiv till enhetlig handling, må synas oss omänskliga och hindersamma, för honom voro de ändå befordrande — tills han vid sin kulturs upplösning måste lära sig något annat — vi hoppas, bättre.

När man fått ögonen öppnade för att den primitiva lifsorienteringen i sin stad besatt en inre enhetlighet och ett positivt värde, blir det svårt att afgöra, hvad som tjänat och hvad som hindrat. Historiska sympatier ha

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

spelat in och göra det ännu. Af ålder har man låtit det sakrala systemet i Israel — i princip väl att skilja från den mosaiska uppenbarelsereligionen — vederfaras en uppskattning, som ingalunda kommit analogt offerväsen, omskärelseriter och tabuskick på annat håll till del. Det forntida Israels etniska religion har fått med af den grundläggande uppenbarelsens hemul. Och det är sant, att något af uppenbarelsereligionens innehåll kom med i det sakrala systemet, änskönt detta system icke tillhörde mosaismens originalitet. Äfven våra germanska och nordiska förfäder kunna glädja sig åt en idealisering, som något så när jämförliga stammar och folk ej ha att påräkna för sina heliga sedvänjor. Redan Tacitus är ej utan andel härutinnan. Och för all del, ens egna anor få icke förväxlas med vanligt folk. På försöken att värdera de religiösa bruken såsom hjälpfaktorer och motiv i den uppgift, hvart folk på sin plats haft sig förelagd, inverka emellertid båda dessa omständigheter störande — jag menar dels vår utvärtes betraktelse, dels vår djupt grundade förkärlek.

Om offerslakten och riterna med syndabocken hafva ägt positiv betydelse för israeliternas fromhet och lifsuppgifter, lära vi knappast få förneka deras positiva värde för babylonisk eller grekisk statskult. Om potentater i Västafrika eller det forna Mexiko icke fingo ses af sina undersåtar, om en kaukasisk höfding eller mikadon måste hålla hufvudet stilla, för att det icke skulle ske någon olycka i landet — medan den germanske höfdingen bänkade sina hirdmän omkring sig i hallen och tågade i spetsen för sin här — så betyder det icke, att vi i de förra exemplen ha att göra med en urartning till steril och kulturfientlig taburädsla, utan att detta sakrala system (änskönt för oss främmande och barbariskt), ändå gjorde tjänst åt sammanhållningen och förlänade kraft åt lifvets gestaltning. Hvem kan veta, hvad negersamhället hämtade för en trygghet och konsolidering af medvetandet, att

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kungen, stammens eller rikets centrala kraftkälla, eftersom han var som intet annat och ingen annan laddad med helighet, lefde strängt afskild och, knappast till egen bekvämlighet, girigt måste hålla sin dyrbara kraft till hälsa och framgång skyddad för människors blickar och händer, för afledande beröring med marken och för solens sken. Frestelsen ligger nära att isolera en sådan potentat och bele honom i hans besvärliga värdighet, såsom en blandning af omänsklig förhäfvelse och vidskepelsens tvång. Men han kan ej isoleras. I den värld, i hvilken vi här röra oss, var individen ännu icke upptunnen. Sedd inifrån den primitiva uppfattningen som en icke frånskiljbar del af den verkliga enheten, samfundet, — ty den enskilde bildar ännu ingen enhet, han är bara del — mister den stackars tabu-mana-bäraren sin bistra och löjliga meningslöshet och blir en oumbärlig kulturfaktor. Själfva hans rituella sysslolöshet utgör en maktutöfning, bredvid hvilken de andres nödvändiga möda och ifver på jakt och i krig, vid hacka och plog är maktlös overksamhet. En högre odling har kommit till medvetande om den stilla, samlade värdighetens vikt för människoidealet. När vi hos Kinas klassiker, hos Kong-fu-tse lika väl som hos Lao-tse, läsa om wu-wei, om overksamheten såsom en mäktig orsak till goda verkningar i riksstyrelsen, frågar jag mig, om ej bakom denna, af kulturen aldrig strafflöst förgätna insikt kan ligga erinring från ett fjärran hedenhös om heligheten underliga verkningssätt, genom stilla, okränkt omvårdnad, ej genom direkt handling. Ett klassiskt exempel på det sakrala skickets förfall till onytta och död tyngd skulle väl Tokugawaregementets maktlöse mikado vara, som i Kaempfers berömda skildring nu öfver tvåhundra år mättat västerländsk nyfikenhet. Den lefvande människoguden i sin heliga tempelstad Kioto hade så omgärdats med taburegler och aktsamhet, att han intet kunde uträtta. Ändå slumrade i hans sakrala skenmakt möjligheter, som de duktige och hänsynslöse riks-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

föreståndarne ej ägde. Mikadons tabuhelighet är i det moderna Japans uppsving en underlig anakronism. Ändå har den rentaf i vår tid visat sin kulturbetydelse. Som en kraftkälla till Japans samlade offervillighet och självmedvetande som nation lär den böra nämnas jämte Mutsuhitos och hans rådgifvares politik och hans generalers och statsmäns duglighet.

Naturligtvis föreligga fall af urartning, då det sakrala systemet icke längre motsvarar sin temporära uppgift såsom kraftkälla åt en stam, ett folk, en period, en kultur. På två hufvudsakliga sätt framträder slikt förfall. Heligheten kan belägga en orimlig del af tillgängliga krafter med overksamhetens bann. Människor, egendom, tid kunna i religionens namn undandragas de verkliga arbetsuppgifterna i sådan myckenhet, att hela tillvaron blir en slags indolent helighet, ett sken i stället för verklighet, riter i stället för arbete, ett drönaresamhälle, där de få, som tilläfventyrs ännu befinna sig utanför eller nedanför helighetens sterilisering, ej längre orka uppbära kulturen.

Förfallets andra radikala symptom är af motsatt art. Förtroendet till helgdens kraft upphör. Sakrala inrättningar och bruk fortlefva som döda minnen från en tid, när de förmådde garantera folkets hälsa och hålla kulturens andliga enhet obruten. Med likets tröghet stanna formerna envist kvar, men anden är borta. Slik inre upplösning kan ske genom högre lärors och en friare uppfattnings inverkan utifrån. Den kan också framgå ur orsaker inom den egna odlingen. Nya, djärfva vägar till förvärf få ej längre rum inom helgdens räckvidd. Nya insikter i natursammanhanget undergräfva den heliga vetenskapens och teknikens förklaringar. Den enskilde finner ej längre utrymme i det hela, hans framgång tillför ej ny helgd till det kraftkapital, hvaraf samfundet tiderna igenom lefvat, utan bryter sig ut ur det häfdvunna som en tyst eller uttalad förnekelse.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

I sådana tider af brytning och förfall äger en afklädning rum. Det mest synbara och det som religionsforskningen med sin ensidiga betoning af gudstron på heligheten bekostnad egentligen tagit hänsyn till, är vördnaden för de stora offergudarne, när man verkligen höjt sig till polyteism. Folktrons oräkneliga makter äga i sig en helt annan lifskraft och suga ut kraften ur de stora gudagestalterna, så snart de komma åt. Man flyktar ur den öfvervåning, som det sakrala systemet småningom uppbyggt. Himmelens vindar börja rensa luften där uppe. Men nere på djupet är helighetens atmosfär ännu mättad och stark. Småfolket har väl aldrig riktigt med själ och hjärta varit däruppe, utan dvalts med sin kult och fruktan, med sina behof och förhoppningar, hos det myller af jordiska och underjordiska viljor, som ingen högre kultur förmår ändgiltigt uthungra eller förjaga. Äfven den nya tidens män smittas lätt af den obrutna hedendomen på kulturens botten och ägna slika underordnade makter en uppmärksamhet, som från deras inre förutsättningar blir vidskepelse. Eljes försiggår hos dem koncentrationen eller den gamla lifsorienteringens självförsvar i annan form. Det heliga har under religionens utveckling erhållit många utlöpare, medel och motorer. Isynnerhet finnes det i gudarne och hvad dem tillhör. När de ej längre göra sin fulla tjänst såsom tillvarons kraftcentra, är det icke sagdt att det gamla systemet därmed är till ända. "Gudlösheten" eller rättare, den officiella kultens minskade värde för människornas lif kan sammanhänga med en egendomlig koncentration af naturreligionens eget väsen. Klassiska exempel erbjuda oss araberna vid Muhammeds uppträdande och nordborna i den brytningstid, som skapat Eddasångerna, germanska hjältedikten och isländska sagorna. En viss likhet kan icke förnekas. Här afslöjar sig den antika religionens väsen såsom samfundsmakt och kraftkälla för en genom blodsband eller samboende inom sig enhetlig kultur. Ingenstädes uppenbarar sig klyftan djupare mellan

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

slik etnisk religion och frälsningsreligionen, som — i Indien och i grekisk mystik — nödgats släppa hvarje tag i det antika lifsbejakandet och samfundsstödet och gjort frälsningsfrågan pessimistisk och individuell. Äfven hos Muhammeds araber och vikingatidens nordbor sjöng det naiva lifsbejakandet på sista versen. Hyllades det, skedde det med en bitter bismak. Lifvet är hårdt och ovisst, endast undergången är säker. Storhet och ära, om de vinnas, få ett tragiskt skimmer öfver sig. Men nu samlar sig den gamla kulturen med förtviflans energi vid helighetens kärna för att ur den suga kraft för sin sista självhäfdelse. Heligheten är i primitiv religion samfundets sak. Hur den än sträcker sig efter det öfvermänskliga och öfvernaturliga, stannar den ändå med sin tyngdpunkt och kraftpunkt inom klanen, släkten, stammen, staden, folket och inom naturen. Hos Muhammeds araber synes religionen vara väsentligen reducerad till stamkänslan med tillhörande blodshämnd och mannadygd, muruwwa. En viss motsvarighet visa de gamla nordborna. Var blotet för många sinnen mer en from sedvänja än lifvets och framgångens nödvändiga villkor, så uppenbara blodsband och vänband alltjämt sin uråldriga helighet. Mannens ära är ättens väl. Båda bottna i religionens mark.

Den sociologiska tesen om religionen såsom samfundsandans objektivering synes här vinna bekräftelse. Är icke religionen strängt taget på hvarje stadium det idealt mänskliga, helgadt af samfundskänslans naturliga, hälsobringande kraft? Den nya uppskattningen af äfven den primitiva religionens kulturvärde och sanningshalt frestas till förenkling i dylik riktning. Bilden blir hyggligare, vackrare, och för en ytlig blick lättare att förstå. Skada blott, att helighetens nerv är borta. Ty den består ej i samfundsband och förveten hypostasering af gemensamhetens ande. Utan den består i en hårdnackad irrationalitet. Skäres den bort, är religionen maktlös. Det är Frazers förtjänst att i "Psyche's task" ha uppvisat det

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

eminenta kulturvärdet just i tabubegreppets hårda ovillkorlighet. Han låter den försvinna i den högre kulturens förnuftiga mål och anordningar. Jag tror icke, att tabubegreppet i sin kärna är försvunnet, änskönt formerna växlat till oigenkännlighet. Det irrationella momentet kvarstår. Kunde det till förmån för rationell insikt helt utträngas ur komplexet af kulturens drifvande krafter, skulle det betyda kulturens undergång. Ty kulturen kräfver för sin fortgång mer tro och möda, än blotta beräkningen kan alstra. Den insikten gör mig försiktig, när det gäller att bedöma, hvad i gångna sakrala system ur deras synpunkt bör tydas som urartning eller som kraftmoment.

Styrkan i hvar utprägling af det heliga ligger i dess samband med det verkliga lifvet och dess uppgifter. Australierns tårar, när han ser riterna utföras väl, betyda mer än en tillfällig känsla af helgd. Han känner sig i det ögonblicket djupare införsatt i den hemlighetsfulla verklighet, hvaraf hans och stammens lif ständigt beror. Hans sinne är i den stunden mättadt af religiös känsla.

II. Ett ensidigt framhäfvande af gudsidén har äfven på religionens höjder hindrat forskningen att göra företeelserna tillbörlig rättvisa och gifva hvarjom och enom sitt. Buddhismen är det klassiska exemplet. Är den en religion? Den nötta skolfrågan uppkom af att man stirrade på Siddhartha's ateism — han kände ingen gudom med förmåga att frälsa — och att man saknade uppfattning af den omisskännliga religiositet, som kommer till synes i mästarens dialoger och anvisningar. Kärnan i dem är, att han i världens öken upptäckt oaser, som skilja sig från eländet och smärtan, liksom det heliga med sin innehållsrikedom bryter af mot det profana. Till "de tre tillflykterna", Buddha, Dharma och Sangha, hänvisade mästaren dem som längtade efter förlossning, och bortom skeendets olyckskedja af orsak och verkan ligger nirvanas eviga frid.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Det som afgör, huruvida verklig religiositet är till finnandes eller ej, är icke gudstrons utgestaltning utan den verkliga känslan af det gudomliga, med andra ord: sinnets påverkning af det heliga. Gudstro kan finnas utan fromhet i strängare mening. Kriteriet bör därför ej sökas i gudstron, utan i det heliga. Knappast torde något ord i språket bevara i sig mer af religionens väsen och stämning än helig (det germanska ordet för tabu). Vi ha ofvan sid. 69 och 103 ff påmint om ordet "helgons" historia i kyrkan. Helgon var i sitt ursprung en religiös, icke en etisk, term och har med en märklig seghet och styrka bibehållit detta sitt väsen. Helig uttrycker öfvernaturlighet eller, då i uppenbarelsereligionen det öfvernaturliga igenkännes vara en personlig gudom, gudomlighet. Sedan beror det på, hvar man söker och ser det öfvernaturliga, gudomliga. Det kan vara i mirakel: då frågar helgonkommissionen efter tecken och under. Det kan vara i den sedliga heroismen: då fäster sig erinringen af helgonen vid styrkan i deras kärlek och renhetsåtrå. I samma mån som religionen och gudstron etiserats, har ordet helig fyllts med sedlig idealitet. Men det har aldrig förvandlats till en blott etisk term. Har det någon gång sett så ut, ha ordets inneboende traditioner och makt gjort sig gällande igen med förnyad styrka. Ingen har mer radikalt och konsekvent genomfört religionens sedliggörelse än Kant. Men man bedrager sig, om man tror, att helig, som han efter tidens sed rätt flitigt brukade, hos honom afkladt sig tabukaraktären. I Kant's religionsbok Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft förekommer helig naturligtvis i gängse uttryck: den helige ande, den heliga skrift, den heliga historien etc. och liknande sammanhang: den kristna religionens heliga tilldragelser, heligt arf, helig tradition o. s. v. Men ett märkbart och egenartadt innehållsvärde äger ordet hos Kant i samband med hans uppfattning af gudsdyrkans sedliga art i denna skrift. Helighet betyder en

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

högre, skärpt grad af sedlighet, helig säger mer än blott sedlig eller moralisk. "Helighetens ideal" är den sedliga fullkomligheten, som i detta lif icke kan förverkligas. Ett öfver alla den mänskliga naturens villkor upphöjdt helgon kan icke tjäna oss till exempel, enär vi ej befinna oss i slika villkor. Parallelt med denna bemärkelse af här i lifvet oupphinnelig fulländning löper i Kants bok en annan i språkbruket vanlig: helig uttrycker ett högt, det högsta värde och därför oantastbarhet. Friheten är helig, likaledes pliktens idé. Fråga vi efter kärnan i Kants helighetsbegrepp, så föras vi från dessa användningar till en gemensam utgångspunkt: det heliga är till sitt väsen en gudomlig hemlighet; närmast att öfversätta med öfvernaturligt. Det är rådligast att hålla sig ifrån tanken på den öfvernaturliga hjälpen, "såsom ifrån en helgedom, på vördnadsfullt afstånd". Här har tabu-helig en lätt ironisk anstrykning. Men ordet användes eljes på fullaste allvar. Det heliga betecknar det för människoförnuftet ogenomträngliga gudomliga såväl som en sedlig fullkomlighet öfver människans mått. Dopet åsyftar något heligt, nämligen att en människa skall bli medborgare i ett gudomligt samfund, (men verkar icke i sig själft helighet). "I alla trosformer, som hafva afseende på religion, stöter efterforskandet bakom deras inre beskaffenhet oundvikligt på en hemlighet, det är, på något heligt." Dessa heliga hemligheter utredas i den "allmänna anmärkning", som afslutar religionsbokens tredje stycke. Sin mystisk-religiösa klang har ordet helig ej hos Kant, men karaktären af öfvernaturlighet kommer tydligt till synes. Och man torde kunna säga, att helighetsbegreppet med dess förbindelser ger oss bättre besked om arten af Kants fromhet än hvad han säger om Gud.

I nutida språkbruk hör helig till de få ord i språket, som knappast kunna användas med kallt mod, eller endast resonemangsvis, utan som ovillkorligen åtföljas af en känslobetoning. Man kan ge skäl för och emot, när det

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gäller att afgöra om någon är god eller dålig, om något är rätt eller orätt, sant eller falskt. Men försöker man inpassa alternativet helig-profan i ett slikt sammanhang, märker man genast ordets irrationella motspänstighet. Användningen blir antingen ironisk i rätt bitande ton — så torde ordet "helig" oftast förekomma i tal och skrift — eller tillerkännes epitetet helig någon eller något på allvar, så ligger en känsla af vördnad till grund, en förnimmelse af det öfvermänskligas helgd och höghet. Utsäges helighet om en människa, så kan det ej öfversättas med sedligt god utan vidare, utan innebär att hennes vandel och väsen uppenbara något af gudomlig halt. Utan en religiös och metafysisk bakgrund mister ordet sin karaktär. I sin egentliga användning, om gudomen, utsäger heligheten Guds väsen. Gudsbegreppet visar sig i religionshistorien vara religiöst verksamt i samma mån som det tillerkänner gudomen det heligas kraft.

II. Magins väsen.

Äfven om vi kunde konstatera ett föranimistiskt stadium, skulle vi sålunda ej ha rätt att låta blotta "maktens" tillämpning utgöra en period af magi, innan religionen uppkom. För oss blir det en väsentlig skillnad om, i Skeats klassiska exempel, hustrurna på Malacka smörja fett på stenar, för att pilarne skola halka af deras män i kriget, eller om denna operation beledsagas af en bön till ett gudaväsen. Jag har tidigare varit böjd att låta gränsen mellan magi och religion gå mellan dessa två riter. Men ju mer man sysselsätter sig med primitiv religion, desto tydligare blir det, att infödingarne själfva icke äro medvetna om en dylik åtskillnad, utan att tvärtom bägge akterna, vare sig andar och gudar åkallas eller ej, tillhöra det heligas sfär. För såvidt någonting företages,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

därför att det ingår i klanens eller stammens sakrala inrättning, måste det räknas till religionen. Eljes införes en godtycklig åtskillnad, som ej kommer till rätta med det religiösa fenomenet. Man må kalla åtgärderna ifråga magisk-religiösa. Men "makten" kan ej föras till magin, medan andarne och gudarne tilldömas religionen. Visserligen utgöra de magisk-religiösa åtgärderna äfven en begynnelse till tekniken. Ingeniörens åtgärder för att frambringa och anbringa elektrisk kraft lika väl som den frommes respekt för det gudomliga och kyrkans heliga riter motsvaras i det primitiva samhället af magisk-religiösa akter för tillgodogörande af 'makten'. Vi ha sett, hur rationell beräkning och religiös känsla i dessa akter blanda sig med hvarandra. Skall en linje dragas i den primitiva praxis mellan religion och magi, så går den ej mellan ande- eller gudstron och mana-tron, utan mellan en respektfylld observans af riterna och en rent profan tillämpning af de primitiva insikterna. 'Makten' kommer i båda fallen till användning. Likavisst som Aranda-stammarnes berömda Engwura-mysterier ha omisskännliga kännetecken på primitiv religion och religiositet, likavisst te sig andra eld-ceremonier eller regn-riter för oss närmast som en slags vetenskap och teknik. Vi kunna skilja ytterpunkterna åt: åtgärder fyllda af det sakralas helgd, och regnmakeri eller annan magi, som praktiseras utan någon känsla af att det heliga är med i spelet. Båda förekomma. Men gränsen är sväfvande och ytterst svår att skönja. För de primitive existerar den ej hvad "mana" angår, och märkes först inför högre väsen och när tillbedjan kommit i bruk. Klamroth berättar, att Saramo i tyska Ostafrika aldrig försöka besvärja Mulungu eller försona honom. Detta skulle kunna tolkas så, att denne frambringare är så aflägsen, att det ej lönar sig att på sådant sätt anlita honom, men snarare ligger till grund ett medvetande om hans höghet. Eweerna i Västafrika bedja eller offra

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

enligt Spiess aldrig till de magiska föremålen, men väl till andra föremål, som han räknar till fetisjerna.

I. Den åtskillnad, som de primitive äro mycket tydligt medvetna om, hänför sig som bekant till afsikten. Brukas makten till att skada det egna samhället, så inträder religionens argaste motsats, trolldomen. "Trollkarlen är för Bantu-folken en mänsklig varelse, som betjänar sig af en magisk kraft, som han innehar, till att göra ondt." Junod's definition passar in öfverallt. Alla primitiva veta, att trolldomen är religionens och samfundets fiende — religionens oförenliga motsats, eftersom den är samfundets värste fiende.

Durkheim, Jevons och andra identifiera skillnaden mellan religion och förbjuden magi eller svart magi eller trolldom på det primitiva stadiet med skillnaden mellan samfundssinne och individualism. Mycket talar för en sådan tolkning, och till en viss grad låta sig de religiösa riterna förklaras som en kollektiv akt i motsats mot den enskildes intressen och åtgärder. Men i genomförandet stöter denna distinktion på svårigheter. Religionen känner äfven hos de primitive sådant som blott har afseende på den enskilde. Det individuella totem tillhör det sakrala systemet med lika stor eller liten rätt som klanens gemensamma. Om nordostaustraliern enligt Roth säger namnet på sitt totemdjur för att få sofva i ro, så är det ingen kollektiv regel, som bjuder honom det. Om en algonkin i trångmål anropade Atahocan, så tillhörde hans bönesuck icke stammens fastställda riter, utan var en impulsiv yttring af en nödställd själ. Visserligen ingår en slik företeelse ej i det som de primitive räkna för helig plikt. Men vi nödgas hänföra till religionen äfven sådana individuella drag af förtroende till öfvermänskliga väsen. I religionens fortsatta utveckling kommer Durkheims sociologiska teori ohjälpligt till korta. Han nödgas då förklara, att den individuella fromhetens yttringar endast i oegentlig mening kunna kallas religion. Å andra sidan är den för-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bjudna magin icke med nödvändighet individualistisk. Trollkarlarna kunna slå sig ihop och bilda ett skrå. De kunna verka för gemensamma intressen. Icke desto mindre förblir deras handtering trolldom, så tillvida som den vänder sig mot samhället. När ett individuellt — egoistiskt eller för flere gemensamt intresse använder "makten" eller "makterna" gentemot samfundet, blir det trolldom och för den primitiva föreställningen antireligiöst. Språken gifva trollkarlarna andra namn än medicinmännen eller prästerna, änskönt båda utföra snarlika magiska riter. I Kongo kallas prästerna nganga, trollkarlarna ndoki, plur. mindiki. De förorsaka sjukdom och död. Jämte sina angekok ha eskimåerna äfven de s. k. illiseersut, för det mesta gummor, häxor, som bruka formler och hemliga konster för att tillfoga skada. Zuluernas präster kallas isanosi, trollkarlarna abatakati. Skillnaden är så tydlig som möjligt.

Sålunda kännetecknas det irreligiösa umgänget med "makten" närmast af att afsikten är ond. Men redan på det primitiva stadiet skönjas de tre andra åtskillnader, som under utvecklingens fortgång bli tillämpade, [1]) nämligen användning af ett ondt "mana" eller onda makter, illojal privat praktik som konkurrerar med det regelrätta prästståndet, och det gudomligas användning såsom blott medel, utan from underkastelse och vördnad.

II. Ondt förorsakas af ondt. Ej sällan urskiljes, såsom vi sett, en ond afart af makten, som får ett eget namn. Vi hörde [2]) om arunkulta hos Aranda i Australien. Det onda, farliga tillvinner sig lätt större uppmärksamhet än den goda makten. Hos irokeserna undanträngde otgon så småningom orenda [3]). Dennet skiljer mellan sex slags kulu hos Bavili i Västafrika, tre goda, tre skadliga. Det

---

[1]) Se Översikt af allmänna religionshistorien sid. 189 ff.
[2]) Sid. 39.
[3]) Sid. 53.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

finns också särskilda uttryck för den magiska praxis, som åsyftar att skada. Enligt C. Meinhofs ljudlära öfver bantu-språken betyder verbet loya hos Peli-folket: förtrolla, göra något ondt, tillfoga någon ondt. Hos Konde brukas motsvarande verb loga om hemliga konster i allmänhet. Den onda afarten af makten kan användas mot medlemmar af en fientlig stam, och sålunda verka befordrande för samhället. Först på ett senare stadium, då religionen klart urskiljer onda makter i tillvaron, blir förbindelsen med dem synd, häxeri.

III. Mindre djupt går motsatsen mellan det erkända prästerskapet och självtagen praxis, som konkurrerar med den mer eller mindre officiella religionsutöfningen. Vid sidan af sjamanen eller medicinmannen tar sig den kunnige för att utöfva sina konster. Samhället vägrar honom samma sociala anseende som prästen äger, och språket har ofta skilda namn för båda. Men man använder kanske den private kuckelmakaren så mycket flitigare. Intet under att de regelrätta officianterna bli honom gramse. Dock ligger, som vi sett, religionens fiendskap mot trolldomen mycket djupare än i prästståndets motvilja mot intrång i dess lefvebröd och makt.

IV. Magi-trolldom sättes af de primitive i motsats mot samhällets — väl äfven till en viss grad mot medicinmännens — intressen. Synden mot samhället gör sig tidigt märkbar. Det är den högre religionen förbehållet att uppfatta synd mot gudomen. I sitt frö finns den redan i mana's användning för onda syften. Ty då behandlas det öfvermänskliga endast som medel, utan nödig respekt för dess egentliga innebörd och uppgift. Eller också tillgripes den onda afarten. I hvarje fall är afsikten egoistisk och skändlig. Man håller sig ej till de fast reglerade riterna, som tillförsäkra lycka och trifsel. Magin-trolldomen bryter mot den sakrala inrättningens väsen att kräfva en af gammal häfd helgad lydnad för viktiga sedvänjor. I utvecklingen blir denna skillnad allt

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tydligare De makter, trollkarlen använder, kunna vara af olika slag: 1:o onda viljor, som det måste vara antireligiöst att ge sig i våld, eller 2:o icke längre dyrkade gudomligheter eller gudar hos ett lägre stående, kanske underkufvadt grannfolk, hvilka man egentligen icke tror på och ägnar ordnad kult, men som man i nöd och fara vidskepligt anlitar, liksom en moder för sitt dödssjuka barn kanske i sin förtviflan tillgriper kvacksalfveri som eljes icke äger hennes förtroende. Lägre stående folk behålla tron på magiska medels verksamhet längre än mer civiliserade grannar. Men när det riktigt på allvar gäller, så äro alla medel goda. Hvem vet, om icke de föraktade gamla konsterna ändå duga något till? På så vis förklarar man det faktum, att efterbliſna eller underkufvade folkstammar stå högt i rykte för trolldom, såsom lappar och finnar i Nordsverige, de nu utdöda Vazimba på Madagaskar, pygméfolken i Afrika o. s. v. Ännu i adertonde seklet, kanske senare, anlitades katolska präster i England och vissa trakter af Tyskland af den protestantiska befolkningen i tider af torka och hungersnöd på grund af sina förmenta öfvernaturliga krafter. Magin kan 3:o äfven operera med den egna gudomen, som betvingas i stället för att tillbedjas. Försöket att nedbringa gudomen till blott medel strider mot religionens helige ande. Kong-fu-tse motsatte sig hvarje försök att tvinga gudomen. Han sade, att "den som förolämpar Gud, har ingen att bedja till". Men i verkligheten uppträda ej dessa principiella skillnader renodlade. Besvärjelse och bön gå omärkligt in i hvarandra. Det är icke sagdt, att man är medveten om någon som helst brist i vördnad, därför att makterna behandlas snarare som verktyg än som herrar. I Erik den rödes saga säges: "Andarne vägra att underkasta sig". Bön och trolldom kunna icke alltid hållas isär. Jag påminner om det indiska ritualet, där prästen i själfva verket ganska

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

allsmäktigt råder öfver gudarne. I princip är saken klar. Verkligheten visar underliga blandningsformer.

De anförda distinktionerna torde kunna ge upplysning om, i hvad mån en åtskillnad mellan magi och religion på olika vis blir medveten under religionens utveckling. För hypotesen om att en profan användning af makten och reglerna för handtering af det öfvermänskliga föregått den religiösa, rituella användningen, erbjuder religionshistorien intet stöd. Teknik och religion utveckla sig inom tabu- och mana-åtgärderna jämnsides. Först efter det primitiva stadiet blir skillnaden fullt klar. Med sitt fina sinne för religiösa företeelser har den tidigt aflidne Léon Marillier väl karakteriserat magins mellanställning sålunda: "Trolldomen kan icke fullständigt identifieras hvarken med tillämpad vetenskap eller med religiös kult, hon äger del i bägges natur. I egenskap af bön eller offergåfva är det på andarne hon är ämnad att inverka för att genom deras mellankomst modifiera händelsernas lopp i naturen. Men trollkarlen försöker icke att inverka på den handlande andens vilja genom gåfvor eller att vinna dess välvilja genom böner; han tvingar den genom handgripliga åtgärder, genom vissa trollmedels kraft, genom vissa åtbörders eller vissa ords förmåga, att göra hvad han önskar, och häri handlar han såsom ingeniören eller läkaren, hvilka icke bedja strömmen att ändra sin fåra eller bacillen att lämna den sjukes organism, men som kufva dem genom lämpliga medel. Man får blott icke glömma, att det icke finnes någon skarp afgränsning mellan de religiösa riterna och de magiska tillvägagångssätten, att i de trollmedel som medicinmännen och sjamanerna använda, blanda sig en hel del förehafvanden, som åsyfta att vinna åt sig andarnes ynnest, att förmå dem att godvilligt utföra det, till hvilket man svårligen skulle kunna tvinga dem, och att många religiösa ceremonier bära oförnekneliga spår af den nära öfverensstämmelse, som de från begynnelsen torde ha

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

visat med de riter, till hvilka regnmakarne, läkarne eller magikerna togo sin tillflykt, då de skulle åstadkomma markens fruktbarhet eller hjordarnes fruktsamhet."

Begynnelserna dölja sig för våra blickar. Så långt vi förmå blicka tillbaka, tyckas både "makten", "frambringaren" och andar ha sysselsatt människan. Hur aningen om det gudomliga och öfvernaturliga sålunda uppkommit och så småningom tagit fastare former, skulle denna afhandling söka i någon mån klargöra. Har gudstro i egentlig, vedertagen bemärkelse icke funnits i den primitivaste människokulturen, så följer däraf icke, att människan då saknat religion.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Kap. VI.

Sjang Ti.

Från särdeles auktoritativt håll, nämligen af J. J. M. de Groot, framhålles, hurusom det hittills icke föreligger någon tillfredsställande förklaring af den kinesiske öfvergudens härkomst och ursprungliga karaktär. Så långt man kan se tillbaka, tillkommer "härskaren", Ti, i förstärkt form: "den högste härskaren" eller "Herren i höjden", Sjang-Ti, eller, såsom han ofta kallas, "Himmelen", T'ien, officiell dyrkan. Denna gudom står öfver alla andra gudomligheter i statsreligionens system, hvilket är regelrätt ordnadt som ett ämbetsverk. Man har sökt förklara honom dels genom förfädernas kult,[2] dels såsom en naturgud,[3] dels slutligen såsom en sammanfattning af bäggedera. Ti öfversättes i Giles' lexicon (A Chinese-english Dictionary by Herbert A. Giles 1892 sid. 1084) med "Gud", "universums högste styresman"; "en gud"; "en gudomlig varelse"; "käjsaren"; "jordens högste styresman" eller "Guds viceregent". Det fullständiga namnet på den "allsmäktige guden" är Hoang[1] ("stor", "upphöjd"), T'ien[2] ("himmel"), Sjang[3] ("den högste" eller "ofvantill"), Ti[4] ("härskare", "herre"). Sjang[3] är tecknet för "uppåt", "ofvan" i motsats mot hsia[5] "nedåt"

皇 天 上 帝 下 山 人 大 夫 不 乃

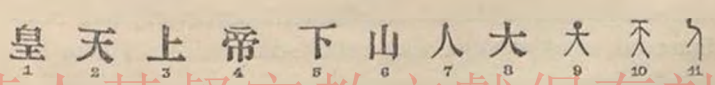
華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"nedan". Giles återger sjang's betydelse med: "upp; topp; spets; öfver; ofvanpå; hög; öfverst; först eller bäst; framför, föregående." Couvreur ordnar betydelserna hos sjang på ett sätt, som kanske är rationellare: "ofvanför, på, högre; föregående, först; utmärkt, bäst, fullkomlig, högädle; konung, furste; himmelen, himmel". Sjan [6] sjang [3] betyder "på bergen"; T'ien [2] sjang [3] betyder "i himmelen"; Sjang T'ien "himmelen däruppe; Gud; stora himmelen". Erik Folke ser i sjang om himlen mer ett uttryck för vördnad: "vördnadsvärde himlen", än en lokal bestämning. Sjang Ti återgifves af Giles helt enkelt med "Gud".

1) Har Sjang Ti från början varit en förfader? På grund af den betydelse, som förfädernas kult äger i Kina, ligger denna förklaring nära till hands. Den kinesiska religionen är en blandning af naturdyrkan och kult af de döda. Den mest vördnadsvärda platsen i den nu lefvande kinesiska fromheten och sedligheten intages af förfädren. Det kan också tyckas, som om Sjang Ti intet annat vore än det förnämsta föremålet i denna dyrkan af förfädren. I Li Ki, den viktigaste af de klassiska urkunderna för att lära känna den kinesiske andens egenart, står Sjang Ti eller T'ien, himmelen, upphofvet till allt, bredvid Hou Tsi, Tjoudynastiens stamfader. Kejsaren kallas "himmelens son", T'ien Tse. Han är "den store (eller "äldste", "förstfödde") sonen". "Höge Himlen Sjang Ti har förändrat sin egen förordning beträffande sin store son", heter det på ett ställe i Sju Kings senare del (V, XII (2) 9. 13). Intet under att man tillgripit tydningen af Sjang Ti såsom kejsarhusets förfader. M. Courant betecknar "Himmelen", "Herren" (Ti) och "Herren i höjden" (Sjang Ti) såsom tre namn på en och samme förevigade urkejsare.

Men huru förledande en sådan tolkning än må förefalla, visar den sig dock vara oförenlig med texterna och hela den



華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kinesiska uppfattningen. Ty Sjang Ti är ingen själ, ingen död käjsare. I en kort analys af gudsnamnet i det gamla Kina har J. W. Inglis sammanfattat de afgörande grunderna mot en sådan tydning. Mellan kulten af himmel och jord å ena sidan och riterna för förfädrens tempel å andra sidan föreligger en fullständig åtskillnad. Detta visar sig i offerhymnerna i Sji King. Äfven om offer till Himmelen och offer till en afliden käjsare undantagsvis nämnas i samma hymn och båda blifva anropade, såsom konung Wang i ett ode i första dekaden af Tjoudynastins offerkväden, så ställas de ändock icke på samma plan. På nyss anförda ställe ur Li Ki, där orsaken till förbindelsen mellan Hou Tsi (Hou-ki), åkerbrukets skyddspatron och grundare af Tjoudynastin, och Sjang Ti i ett visst offer angifves, kommer den principiella skillnaden mellan Gud, Sjang Ti, och den störste, förevigade käjsaren tydligt till synes. När det för Sjang Ti afsedda offerdjuret icke råkade vara riktigt passande, blef det i stället användt till det för Hou Tsi bestämda offret. Det offerdjur, som skulle tillägnas Sjang Ti, måste bevaras i ett eget rent stall under tre månader. Tsi's offerdjur behöfde blott vara fullt välskapadt. "På detta sätt gjorde de skillnad på andarne (sjin) i himmelen och en mans förfäder" (kwei) enligt Li Ki. Det säges äfven, att de gamla konungarne, för att förebygga oreda i ceremonierna, fastställde offerplatsen åt Sjang Ti i förstaden, offrade åt Jorden inom hufvudstaden, tillerkände genom offergåfvorna i förfädrens tempel en grundläggande betydelse åt känslorna af humanitet och ägnade äfven naturandarne nödig hyllning.

Konung Wu's och hertig Tjou's fromhet skildras i "Läran om midten" på följande sätt: "Genom offren till Himmel och Jord tjänade de Sjang Ti och genom ceremonierna i förfädrens tempel offrade de till sina förfäder. Den som förstår ceremonierna i offren till Himmel och Jord och innebörden i de olika offren till förfädren, han skulle finna ett rikes styrelse lika enkel som att titta i flata handen." Vi se, huru den principiella skillnaden alltid bibehålles.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Vidare har Sjang Ti alltid förblifvit densamme trots dynastiernas omväxling, hvilket vore obegripligt, om det vore fråga om stamfadern till det hvarje gång härskande kejsarhuset.

Man får icke heller sluta till för mycket af beteckningen "himmelens son" eller det någon gång förekommande, Sjang Ti's son. Hvad vi hafva iakttagit i kap. IV angående bruket af ordet "fader" i religionen, gäller också uttrycket "son". Något som helst blodsband behöfver därigenom ingalunda afses. Himmelen betecknas såsom ursprung och fader till allt. Inglis citerar ur en modern upplaga af Sju King följande förklaring: "De vise män hvilka mottogo budet äro födda af himmelen. Himmelen är deras fader och jorden deras moder. Därför kallas de himmelens son." Såsom Inglis anmärker, kunde man med samma rätt göra Sjang Ti till stamfader åt hela det kinesiska folket som åt kejsaren, kanske med bättre rätt, enär folket förblifver, under det att dynastierna aflösa hvarandra.

För tolkningen ur förfädernas kult är det också ogynnsamt, att Sjang Ti alltid betyder gud. Det osammansatta ordet för herre, härskare, Ti, betecknar i de två äldsta delarna af Sju King kejsarna Yao och Sjun, under det att Sjang Ti blott nämnes två gånger. Ti står då i texten före namnen Yao och Sjun. I den senare Sju King såsom i Sji King betyda Sjang Ti och Ti "Gud" utan åtskillnad. Tjoudynastin tyckes hafva tagit ordet Ti i anspråk för de fem mytiska kejsarna. Sedan år 221 före Kristus användes Ti om den regerande kejsaren. I buddhismen blef benämningen Ti tillagd den högste guden i det indiska pantheon: Indra. Men Sjang Ti har i alla tider betecknat Gud i kinesisk mening såsom högsta föremålet för tron och den officiella tillbedjan. Hoang Ti, "upphöjd härskare", kan brukas om kejsaren, men aldrig Sjang Ti.

2) Förklaringen medels naturen tyckes icke heller kunna gifva någon tillfredsställande lösning på problemet. Den stöder sig framför allt på det oftast förekommande kinesiska

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gudsnamnet: Himmel, som enligt betydande forskare såsom Legge, H. Giles och andra i alla händelser skulle vara äldre. T'ien betyder nämligen också och utan tvifvel i första hand den fysiska himmelen. I den meningen står ordet t. ex. fyra gånger i den äldre delen af Sju King. Det ligger nära till hands att här tillämpa den så ofta använda typen: "himmelsguden" eller den personifierade naturliga himmelen. Skulle då, såsom man menar, en ursprunglig naturgudomlighet, himmelen, till följd af förfädrens tillbedjan hafva blifvit mänskliggjord? Så kan för öfrigt den rationaliserande kongfutsianismen hafva verkat. De gamla naturandarne hafva liksom ett slags aflidne ämbetsmän inrangerats i systemet, hvarvid dock för ett skärpt öga den gamla naturgudomligheten då och då kan sticka fram bakom den moderna människomasken. I en viss mening kan detta samma sägas ha inträffat äfven med afseende på himmelsgudomen.

För en naturförklaring talar den gamla myten om himmelens och jordens äktenskap. Denna myt har lämnat spår efter sig, om den också har försvunnit i den officiella religionens utveckling. Men skulle verkligen "himmelen" vara det ursprungliga och Sjang Ti hafva tillkommit senare? Huru förklarar man då det sakförhållandet, att Sjang Ti förekommer så sällan och ingalunda blir vanligare än förr i den kongfutsianska och taoistiska litteraturen, utan tvärt om. Äfven Grube inordnar (i Bertholet's religionshistoriska läsebok) Sjang Ti och T'ien under "Naturdyrkan" i spetsen för "öfriga naturandar". Och i själfva verket framträdde Himmelen i synnerhet såsom herre öfver naturens fasta ordning, såsom i Kongfutse's berömda ord i Lun Yü: "Talar väl himmelen? De fyra årstiderna gå sin gång, alla skapade varelser frambringas, talar väl himmelen?" Men det är omöjligt att innesluta denna i öfrigt, såsom Grube anmärker, helt och hållet öfversinnliga gudomlighet i naturen. På andra håll uttrycker han sig också så, att han i själfva verket lika tydligt afvisar tolkningen ur en naturgud som ur en stamfader. I själfva verket förekommer sedan äldsta tider

華人基督宗教文獻保存計劃

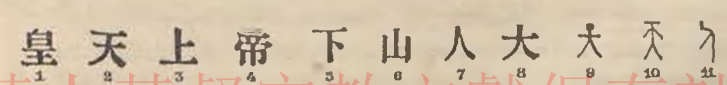
This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och nedåt T'ien eller Hoang T'ien, "den upphöjda himmelen", oftare än Sjang Ti. Enligt Inglis' statistik finnes i tidigare delen af den historiska boken, Sju King, ordet Sjang Ti åtta gånger mot Ti ensamt två gånger och T'ien femtiotre gånger. Dessutom betyder T'ien fyra gånger den fysiska himmelen. I senare delen af Sju King har Inglis funnit Sjang Ti tjugufyra, Ti fjorton gånger och T'ien såsom föremål för kult etthundrafyrtionio gånger. Äfven i odenas (sångernas) bok, Sji King, är T'ien vida öfvervägande. Betecknande nog förekommer Sjang Ti i de kungliga odena förhållandevis oftare än i sådana, som härröra från ministrar eller andra undersåtar. Ti eller Sjang Ti användes i de kungliga hymnerna tjuguåtta gånger mot trettiosex "T'ien" i religiös mening (om upprepningar medräknas få vi fyrtiosex T'ien). De från ämbetsmän och undersåtar härrörande odena ha blott en enda gång Sjang Ti och T'ien mycket ofta. Jag hänvisar till den analys, som är fogad till detta kapitel.

På samma sätt är det i de kongfutsianska och taoistiska skrifterna. Sjang Ti förekommer sällan, för det mesta blott i gamla citat.

Af allt detta att döma tyckes det ligga närmast till hands att i Sjang Ti se en gammal ärevördig, ännu alltjämt bibehållen, men kanske i jämförelse med det mer brukliga namnet "himmel" med en viss högtidlighet omgifven beteckning för den högsta gudomen.

Egendomligt och påfallande är det, att det äldsta tecknet för himmel, T'ien, ingalunda försöker återgifva ett naturföremål, utan, såsom H. A. Giles anmärker, visar ett personligt väsen. Den äldsta skriftbeteckningen för T'ien är tecknet [9] härnedan, sedan [10] nu [2]. Yuenbeh Tsai meddelar mig den gamla kinesiska förklaringen af tecknet för T'ien. Enligt denna skulle rundelen ofvanpå det äldsta tecknet icke vara



華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ett hufvud, utan en bild af himmelen. Människa, yen [1]), skrefs tidigast med tecknet [11] d. v. s. en människa sedd från sidan: hufvud, arm och ben, och blef sedan [7]. Det andra ordet och tecknet för människa: ta [8] visar henne framifrån. Ta betyder senare också "stor". Ofvanpå "människa" sattes nu en rund knopp eller cirkel, som betecknar något högre, något ofvantill, och på detta vis fick man det ursprungliga tecknet för T'ien, "himmel" [9], senare förenkladt till [2]. Denna tolkning af skrifningen af "himmel" talar ännu afgjordare för en personlig uppfattning af T'ien. Man skulle rentaf, om den nu återgifna utvecklingen är bevislig, kunna öfversätta den så exakt som möjligt med "människan i himmelen", T'ien, i sak identisk med "herren i höjden", Sjang Ti. Vi kunna i hvarje fall näppeligen förstå tecknet för himmel på annat sätt, än att "himmelen" betyder någon som bor i himmelen. Huru slående parallelen är med de primitiva upphofsmän, som tänkas bo däruppe och som till och med kunna kallas "himmel" eller "sol", behöfver jag icke påpeka. Pater S. Couvreur öfversätter också i sitt kinesisk-franska lexikon T'ien i religiös bemärkelse med "ande, som härskar öfver himmelen". Det är i synnerhet för en naivare uppfattning oundvikligt att på mångfaldigt sätt sammanställa ett i höjden boende öfvernaturligt väsende med den naturliga himmelen och dess fenomen. Men tydligt framgår det ur de äldsta dokumenten af kinesisk tro, att T'ien aldrig har varit ett personifieradt naturföremål, utan är en självständig storhet. Därpå tyder också namnet "härskaren i höjden", "herren däruppe", Sjang Ti. Man kan öfversätta det med "härskare, herre i himmelen".

3) Inför de två parallela gudsbeteckningarna kunde man känna sig frestad att tilldela hvart och ett af dem självständigt ursprung och uppfatta Sjang Ti och T'ien såsom två från begynnelsen åtskilda gudomligheter. Him-

[1]) eller *ren* (med kort *e*: "ränn"), i Peking och Sjantung uttalas ordet *ien* (yen).

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

melen, T'ien, är i skrifningen från begynnelsen tydligt och undantagslöst skild från Ti, härskaren, och Sjang Ti, den högste härskaren. I själfva verket har också den högt förtjänte sinologen Ed. Chavannes sökt bevisa en sådan hypotes. Han uppställer en analogi mellan paret T'ien—Sjang Ti å ena sidan och markens gud och stamfadern å andra sidan, hvilka sistnämnda ursprungligen dyrkades af hvarje kinesisk släkt. Hvarje klan, hvar familj, hvar bonde, hvarje liten stat hade sina egna gudomligheter för marken och grödan. Kulten af dessa identifierades med vasallens rätt till jorden och med hans maktställning. Jämte förfäderna representera dessa gudar fäderneslandet. Fursten belönade inför förfadern och straffade inför markens gud. Tillsammans utgöra de skyddsvakterna för det kinesiska samfundet. I enlighet därmed hafva, efter Chavannes' slutledning, från begynnelsen funnits i den kinesiska religionen en naturgudomlighet och en animistisk gudom, d. v. s. stamfadern. På samma sätt vore då jämte den högsta naturgudomligheten, T'ien, gudhimmelen, "käjsaren i höjden", Sjang Ti, att uppfatta såsom förfader till käjsarhuset. Den mer obestämda naturgudomligheten skulle sedan genom stamfaderns inflytande ha blifvit personligare och sammansmält med honom.

Huru lockande denna likhet mellan den gamle kinesiske bondens och käjsarhusets förhållanden än må vara, så resa sig dock mot antagandet af två gudomligheter först alla de betänkligheter, som vi måste göra gällande mot tolkningsförsöket genom förfädrens kult eller naturdyrkan; för det andra har det icke lyckats den berömde sinologen att göra den ursprungliga dualismen sannolik eller möjlig, än mindre att uppställa något som helst bevis för densamma. Han tyckes knappast själf vara fullt öfvertygad, och han medgifver, att kineserna hafva fullständigt sammanblandat de båda förmenta högsta föremålen för den ursprungliga religionen, så att de hafva blifvit ett odelbart helt.

Oafsedt Chavannes' argumentering skulle tvenne ställen i klassikerna kunna tala för en åtskillnad mellan "Högste

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Herren" och "Himlen". I Tjong Yong, "läran om midten", där Himmel och Jord ofta förbindas: T'ien Ti, anföres 19, 6 följande uttalande af Kongfutse: "Genom offerriterna till Himmel och Jord (kiao sjē) tjänade de (konung Wu och hertigen af Tjou) Sjang Ti, och genom riterna i förfädrens tempel offrade de till sina förfäder." Två hufvuddelar af kulten nämnas här. Den ena riktar sig på Gud, den andra tillhör förfädren. Men besynnerligt nog ser det ut, som om offren både till Himmel och Jord afsåge Sjang Ti. Identiteten mellan Gud och Himmel skulle då ej kunna upprätthållas. Sjang Ti får en vidare betydelse än T'ien. De kinesiska kommentatorerna hafva lifligt känt svårigheten. K'ang sjing och Tju hi hålla satsen för sammandragen och ifylla efter Sjang Ti: Hou T'u, "härskarinnan Jorden", så att af offren i fråga kiao-offren skulle gälla Gud, sjē-offren jordgudinnan.[1]) Till denna utfyllnad af texten har jesuiten S. Couvreur slutit sig. Den ger god mening, men har äfven rönt lifligt motstånd af Maou och andra kommentatorer. Legge nöjer sig med att konstatera, att enligt denna utsaga samtliga riter i fråga, äfven om flera gudomliga väsen anföras, dock riktas till en Ende, "Högste Herren", hvilket stärker hans öfvertygelse om monoteismen hos Kinas klassiker. I hvarje fall bör märkas, att i offertermen kiao sjē inga gudanamn uttryckligen nämnas. Man torde kanske få antaga, att medvetandet om sjē-offrets relation till Jorden icke har för skribenten varit lika närvarande, som tanken på kultens uppdelning mellan gudomen och fädren. Stället äger ej tillräcklig pregnans för att motbevisa en eljes tämligen undantagslös praxis.

Det andra af mig åsyftade stället har först nyligen

[1]) Änskönt en tydlig feminin beteckning af T'u, Jorden, först förekommer på kejsar Wu's tid 140—87 f. Kr.: "fruktsamma modern" jorden, och änskönt könet eljes tydligt uttryckes i Kinas tidigaste mytiska föreställningar, har Hou, "högheten", T'u alltid varit kvinnlig. Jfr B. Laufer, Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion, Field Museum Publ. 154, Anthrop. Series X Chicago 1912, 144 ff.

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

erhållit en fullständig tolkning. Ett undantag från regeln om Sjang Ti's och T'iens' väsentliga identitet skulle ett ärevördigt ställe i Sju King utgöra, om B. Laufer tolkar det rätt. Där berättas (II, I, 6), hur Sjun med fulländadt iakttagande af riter och plikter öfvertog regentskapet för Yao. "Han frambar ett särskildt offer (lei) men under vanliga former, åt Sjang Ti. Han frambar rent offer till de sex dyrkansvärde (liu tsung). Han offrade som sig borde åt bergen och floderna och utsträckte sin hyllning till de hundra andarne." Stället är det äldsta vittnesbördet i Sju King om offerkulten och därför dubbelt viktigt. Hvilka menas med de sex? De kinesiska kommentatorerna gå i sär. Fu sjang och de tidigare af hans skola tolkade, enligt Legge, de sex som ett fylligt uttryck för en enda makt, som verkar mellan himmel och jord och de fyra väderstrecken. Här nämnes ett sextal. Gan-kwo och andra se i de sex: årstiderna, köld och hetta, solen, månen, stjärnorna och torkan. Sinologerna ha ansett det hopplöst att få reda på "de sex dyrkansvärde". Laufer menar sig nu kunna uppvisa, att de sex verkligen utgöra himlen, jorden och de fyra himmelstrakternas gudomligheter. H. Haas har slutit sig till denna mening. Till stöd anför Laufer ett ställe ur Tjou Li, boken om Tjou-dynastiens riter. I Tjou Li bok 18 läses om ceremonimästaren för de religiösa riterna: "Han gör af jade-sten de sex vanliga föremålen för att hylla himlen, jorden och de fyra väderstrecken. Med den ljusblå (eller gröna) runda plattan (pi) hyllar han Himlen. Med den gula jade-cylindern (ts'ung) hyllar han Jorden. Med den gröna (Biot: mörkblå) plattan (kuei) hyllar han Östern. Med den röda (Biot: half-kuei) plattan (tjang) hyllar han Södern. Med den hvita plattan i tigergestalt (hu) hyllar han Västern. Med den svarta halfrunda (Biot: half pi) jade-plattan (kuang) hyllar han Norr." Motsvarande sex symboler skulle placeras i kistan på och bredvid den döde. I bok 20 och utförligare i bok 42 af Tjoudynastins riter beskrifvas de heliga tingestarna. Det har varit Berthold Laufer förbehållet att lämna den

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

uttömmande kommentaren till detta ställe, i det han i sina egna fynd i Kina och i europeiska samlingar identifierade här åsyftade geometriska pjäser af jade-sten eller marmor. De tjänade på samma gång som symboler af gudomligheterna i fråga och som dyrbara offergåfvor till dem. De runda genomborrade plattorna till Himlen, de utantill fyrkantiga och naggade, innantill rörformiga cylindrarna, som föreställa Jorden, och motsvarande symboler för väderstrecken finnas afbildade i Laufers arbete. Med detta sextal vill han nu äfven förklara Sju King-ställets "sex värdnadsvärde", eller "dyrkansvärde". Att såsom Laufer påstår, ingen har tänkt på det nämnda sextalet, kan ej vara fullt exakt, då det i hvarje fall af Legge, såsom jag anfört, nämnes i hans återgifvande af Fu sjangs och andras tolkning. Orden därstädes utgöra kanske en reminiscens af hvad de sex ursprungligen betydde. Men Laufer är den förste, som uttryckligen tror sig igenkänna Himmel, Jord och de fyra väderstrecken. Är hans tolkning riktig, ligger det närmast tillhands att skilja Sjang Ti och T'ien åt och sammanslå den senare med jordgudinnan och väderstrecksgudarna. Skall Högste Herren såsom den allt öfvergående äfven stå öfver Himlen? En annan möjlighet vore att låta den högste guden uppträda två gånger, först ensam, sedan i förening med kultens öfriga förnämsta föremål. I käjserliga ritualet förekommer verkligen ett slags offer, lei (ordagrant "en art, ett slag, en klass") som gäller enbart Sjang Ti. Ett vittnesbörd bland de många, att de två namnen äro i sin mån distinkta och brukas i vissa förbindelser, om än föremålet är detsamma. Hur mycket Laufer än framhåller den religiösa likvärdigheten mellan Himmel och Jord, så framgår dock såväl åtskillnaden dem emellan som identiteten mellan Sjang Ti och T'ien äfven af ceremonielet med de ädelstenspjäser, han beskrifver. Små föremål, skifvor af nefrit (jade), sändas med presenter äfven till människor och då efter noga fastställd rangskala. Likaledes till gudomligheterna. I Tjou Li nämnes på ett par ställen

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ett föremål af jade-sten, som användes i offren till Jorden. Namnet i texten liang kuei in ti betyder två kuei (jade-skifvor) med en central bas. Laufer har nu identifierat dessa föremål. De bestå af en rund jade- eller marmorplatta med ett hål i midten. Upptill och nedtill sticka flata piggar ut från ringen. Det är de, som kallas kuei. Antalet sådana spetsiga utlöpare från den runda plattan ange rangen. De som äro afsedda för Jorden (T'u eller ti) ha två kuei. Man skulle vänta, att Himlen hade lika många på sina skifvor, om han vore jämnställd med jordgudinnan. Nu upplyser emellertid Tjou Li, att alldeles samma offerskifva med två kuei användes till "de fyra dyrkansvärda", det är vid det gemensamma offret till bergens och flodernas gudomligheter. I förbigående må anmärkas, att tolkningen af "de sex dyrkansvärde" vid Sjun's offer i Sju King kanske lika gärna kunde räkna med dessa fyra "dyrkansvärde", som med de af Laufer föreslagna. Starka skäl tala emellertid äfven för hans förklaring af de sex. Men det märkliga är, att det uråldriga bruket med jade-symbolen gör en så stor åtskillnad mellan Jorden och Himlen, att man svårligen kan komma på den tanken att sammanslå dem till skillnad från Sjang Ti. Till offren till Himlen fogas nämligen en liknande jade-platta men med fyra kuei, så att skifvan får utseende af ett kors med fyra lika korta armar och ett hål midt i den runda, platta stomme, hvarifrån de utgå. Samma fyruddiga jadestjärna användes till Sjang Ti. I de vanliga offren till Himlen och i de utomordentliga offren till Sjang Ti äro fyra kuei föreskrifna. Solen, månen och stjärnbilderna fingo nöja sig med ett utsprång (kuei) på sina offeremblem. Och för bergen och floderna, när de hyllades hvar för sig, räckte det med att en half kuei, d. v. s. en "tjang", prydde den runda jadeskifvan. Praxis bestyrker sålunda "Högste Herrens" och "Himlens" identitet och särskillnad från öfriga kultföremål, äfven när det gäller jade-pjäserna. H. Giles tolkar de "sex" (liu) "dyrkansvärde" (tsung, "hufvud",

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"höge"), till hvilka Sjun frambar offret yin, som årstiderna, köld och hetta, solen, månen, stjärnorna och torkan.

Det meromskrifna stället begynner med att käjsar Sjun ser öfver föremål af ädelsten, som tydligen motsvara cylindern och plattorna af jade. Han kontrollerar ceremonimästarne. Att den grundliga undersökning, Laufer ägnat åt de ofta beskrifna jadepjäserna, har betydelse för vår text, är sålunda uppenbart. Men jag kan ej finna, att Högste Herrens = Himlens särställning rubbas af hans resultat.

Redan i de äldsta texterna växla uttrycken oupphörligt, utan att innehållet ger den ringaste anledning till denna omväxling. Såsom jag nedan sidan 231 skall visa, förekommer på åtskilliga ställen i Sju King alldeles samma mening ena gången med T'ien, andra gången med Sjang Ti i dess ställe. Charles de Harlez betygar, att kineserna, så långt tideböckerna gå tillbaka, "trodde på ett högsta väsen, världens allsmäktige härskare, på hvilken rikets och människornas öde hängde, hvilkens vrede brottet uppväckte och hvilkens välbehag kom visa och dygdiga människor till del. Denna högsta makt kallades emellanåt T'ien "himmel", eller "herren öfver den höga himmelen", Sjang T'ien chi Ti. De båda uttrycken sammansmälte och användes samtidigt i samma betydelse."

Mot antagandet af två gudomligheter riktar sig W. Grube i sitt arbete "Religion und Kultur der Chinesen". Af de båda namnen hafva flere forskare "velat draga den slutsatsen att det är fråga om två gudomligheter; det är dock ingalunda fallet, tvärtom låter det sig med lätthet bevisa, att bägge uttrycken äro att förstå såsom alltigenom identiska. Om Sjang Ti utsägas alldeles samma predikat som om Himmelen. Båda namnen användas omväxlande ofta nog i samma sats och i det allra närmaste sammanhang, och man skulle i sådana fall rent af vara tvungen att göra våld på meningen och språkbruket, om man ville låta dem syfta på två olika subjekt.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Afvenledes ställas bägge namnen mycket ofta bredvid hvarandra, det ena som bestämning till det andra: det läsa vi redan i Sju King och Li Ki, och likaså är det ännu i dag: på himmelstemplet i Peking står det i den öfversta inskriften: Hoang T'ien Sjang Ti, d. v. s. 'den höga himmelen Sjang Ti', uttrycket användt alldeles som hos oss i dubbel bemärkelse: stundom såsom beteckning för himlahvalfvet, men äfven i betydelsen "Gud".

Hvad nu den ställning angår som Sjang Ti eller Himmelen intager i kinesernas tro, så är han den, som länkar världens öden, rikets såväl som hvarje enskilds."

Sin mening om de gamla kinesernas gudstro sammanfattar Grube på följande vis: "I tillbedjan af Sjang Ti eller Himmelen gifva de uttryck åt en utjämnande rättfärdighet, åt en sedlig världsordning öfver hufvud." Denna åsikt stämmer noga öfverens med den slutsats, hvartill före honom Georg von der Gabelentz hade kommit. "Världens skapare, regent och uppehållare är dock den ende Guden, som kinesen kallar den högste Herren eller Himmelen. Han tänkes såsom ett rent andligt väsen; blott en gång, i en gammal hymn, förekommer den satsen: 'Herren sade till konung Wen' — detta är det enda spåret af antropomorfism." J. Legge förklarar patetiskt, att han lika litet skulle kunna öfversätta Ti eller Sjang Ti med något annat ord än Gud, som han kan öfversätta yen (ränn) med ett annat ord än människa.

När Sjang Ti och T'ien af missionärer och öfversättare nyttjas såsom beteckning för gudomen, så sker det med samma rätt, med hvilken missionen bland de primitive använder benämningarna på "frambringarne", ursprungsväsendena, urfädren, Nzambi, Olorun, Ruwa, Nkulunkulu o. s. v. om Gud.

Användningen af de båda gudsnamnen hos klassikerna och senare hade redan af de jesuitiska missionärerna i hufvudsak riktigt iakttagits och värderats. I det ståtliga

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

verket "Confucius Sinarum philosophus", utgifvet i Paris år 1687 af fyra patres, framhålles åldern af namnet Xam-ti, Supremus Imperator ("Högste härskaren"). Hvilket folk äger ett äldre gudsnamn? Den gamla traditionen anföres, enligt hvilken käjsar Sjun offrade åt Sjang Ti och frambar ett lägre offer åt de sex förnämsta andarne (spiritibus principibus). Bland rikets första åttioåtta furstar hafva blott tretton användt namnet Ti, "Imperator, Moderator et Dominus", de öfriga brukade antingen sitt egennamn eller benämningen "konung", Vam (wang), tills käjsar Xi (Sji) af fjärde ätten Çin först tog i anspråk Ti med bestämningen hoam (hoang) "store". Men Sjang dristade sig ingen käjsare att använda. Xam (Sjang) återgifves på följande vis: "suprema quædam et rebus omnibus excelsior majestas". Såsom det gafs en enda käjsare i riket, "så trodde man, att det äfven i himlen fanns en enda osynlig härskare". Det andra ordet Himmel är också urgammalt och går kanske lika långt tillbaka i tiden som Sjang Ti. "Hvilketdera namnet Sjang Ti eller T'ien än är det äldre, måste den slutsatsen dragas, att kineserna under dessa namn icke kände och icke ville beteckna någon annan än den sanne guden." Himmelen, T'ien, betyder 'himmelens herre'. Ännu en gång betygas uttryckligen: "affirmamus Priscos Sinas ipso illo nomine (Sjang Ti) unicum et verum Numen cognovisse, significasse, coluisse."

Det är påfallande, huru lika den till grund för Sjang Ti liggande föreställningen är den som framträder i de primitives urfäder eller frambringare. Han är hvarken naturande eller själ, utan en hög frambringare, en urfader, som tydligen afgränsar sig från de öfriga gudomligheterna: naturgudar, andar och förfäder. Blott att vi här i Kina möta frambringaren i en hög, politisk och kulturell, utveckling. Hvad som t. ex. redan hos Bäjämi gör sig märkbart, nämligen att den däruppe boende store Herren äfven sättes i lätt insedd förbindelse med företeelserna på himmelen, detta

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

är hos Sjang Ti för längesedan så grundligt genomfördt, att man icke längre kan skilja honom från himmelen. Äfven på andra frambringare hafva vi funnit sådana namn som "himmel", isynnerhet hos grekiska och romerska arier. Men lika vanligt förekommande är kanske hos de primitive det för föreställningen om en frambringare karakteristiska uttrycket: "Herren i höjden". Det är betydelsen af namnen Olorun i Västafrika, Mulkari i Central Queensland och af namn på frambringare annorstädes. Sammanhanget mellan de båda namnen på den högste guden i Kina blir först genom teorin om frambringare klart. Den forntida store höfdingen, som skapat och ordnat allt, människor, djur, natur och lagar, hade fått sin plats i höjden. Lätt hänfördes sedan, såsom vi hafva sett, himmelen och dess fenomen till honom. Efter sin boning blef han kallad himmel. Därmed hade till och med den urgamla myten om himmelens och jordens äktenskap blifvit möjlig. Enligt muntligt meddelande af Conrady, bekräftadt af Laufer, har jorden, T'u, alltid varit femininum i Kina, icke, såsom Chavannes menar, ursprungligen maskulinum. Desto lättare kunde föreställningen om himmelsherrens och jordens äktenskap uppkomma.

Något deistiskt vidlåder, för att använda en teologisk term, denne Sjang Ti, hvilken emellertid sedan urminnes tider mottagit offer. Men icke af folket, som mera håller sig till andra, mer närliggande makter. Sjang Ti är såsom den "frambringare" som vi lärt känna i honom, egentligen aflägsen. Blott höfdingen, rikets käjsare, får offra till honom. Den rituella tillbedjan af Sjang Ti har aldrig varit folklig. Men hvar och en undersåte får fritt framsäga böner till honom, liksom också böner kunna riktas till de primitives "frambringare", utan att dessa bönerop tillhöra de sakrala inrättningarna. Identifieringen med himmelen såsom grund för all ordning i naturen och människolifvet verkar, att Sjang Ti har mistat något af sin personliga karaktär.

Denne "den öfverste guden" eller "den öfverste käjsaren", såsom Conrady öfversätter Sjang Ti, är ingen mono-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

teistisk gudom i egentlig mening. Andra gudomligheter åtnjöto i den stramt och byråkratiskt ordnade statskulten officiell dyrkan. Men Sjang Ti kan aldrig sammanblandas med dem. Samtidigt är hans supremati sådan, att den karakteristiskt skiljer sig från de andra monoteistiska och monoteiserande riktningarna i religionshistorien. Af de tre hufvudorsakerna till en tillnärmelsevis genomförd eller verklig monoteism spåras ingen enda i Kina. 1. Ingen har väl kommit på den tanken att vilja förklara "den höge härskarens" upphöjda ställning ur en lokalguds politiska framgång. Därtill fattas i källorna hvarje spår till anledning. 2. Äfven om den religiösa spekulationens sträfvan att vinna en enhet i gudavärlden och att igenkänna det ena gudomliga i eller bakom alla företeelser kan här knappast vara tal. Metafysiska spekulationer ligga i allmänhet ej för den kinesiske anden, och Sjang Tis gestalt förråder intet af en panteiserande monism. Tvärtom hafva Lao-tse och Chwang-tse erfarit behofvet af att bakom den personlige Ti sätta det mindre personliga Tao såsom ursprung till Ti, gudomen, och till all tillvaro. 3. Ännu mindre möter man hos denna högsta gudom, Sjang Ti, återklangen af en sådan förkrossande och öfverväldigande erfarenhet af den gudomliga viljans makt, som finnes hos profeterna. Ingen profets skapande nitälskan för sin gudsupplefvelse har upphöjt Sjang Ti. Därför har Sjang Ti icke blifvit någon ifrare mot andra gudomligheter såsom Moses' och de mosaiska profeternas Jahve eller såsom "Allvise Herren", Zarathusjtras Ahura Mazda.

Den ensamma höjd, på hvilken Sjang Ti tronar i det välordnade kinesiska panteon är visserligen ett motstycke till käjsarens i riket. De två, Gud och käjsare, äro så nära förbundna, att käjsar Wilhelms bekanta ord till soldaterna om "Gud och eder gamle käisare" skulle passa bättre i Kina än i Västerlandet. Men ursprunget till Sjang Ti är därigenom icke förklaradt. Däremot är analogin med "frambringarne" påfallande, hvilka stå bakom och öfver de andra

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

makterna utan profetisk eller spekulativ polemik mot polyteismen. Ingenting tyckes tyda på, att Sjang Ti's härskareställning har framgått ur en täflan med andra gudomligheter. Den är ett faktum, hvars ursprung tyckes förlora sig i det förhistoriska mörkret. Äro eljes den verkliga monoteismen och de monoteiserande gudagestalterna framkallade genom en våldsam profetisk erfarenhet, genom politiska förhållanden eller genom det enhetsälskande tänkandets ständigt pågående arbete, är Sjang Ti's supremati öfverhufvud icke alls framkallad, utan gör sig redan i de äldsta vittnesbörden gällande såsom faktisk, alldeles som frambringarna öfverallt af ålder utan vidare höja sig öfver andar, själar och andra makter.

Att det moralistiska draget i den kinesiska fromheten ligger djupt grundadt i folkets egenart, kräfver intet bevis. Däri ligger väl den kinesiske andens viktigaste bidrag till mänskligheten kultur. Men det får knappast förbises, att frambringaren i enlighet med sin natur äger ett visst sammanhang med lifvets sedliga ordning. Hos de primitive iakttogo vi, huru religionens och moralens eljes så vidt man kan se parallelt löpande linjer kunna dragas tillbaka till en gemensam, aflägsen punkt, nämligen "frambringarens" (eller frambringarnes) gestalt. Det som behöfver förklaras, härrör från frambringaren. Han har skapat människor och djur och gifvit förbud och bud. Hans kosmogoniska betydelse har trädt tillbaka i Kina. Ur det brokiga materialet af primitiva ursprungssagor hafva i folktron andra gestalter behållit en gynnad rang såsom ursprung eller skapare, såsom P'an Ku, som i sin person förenade den förfärdigare eller kulturheros, som skilde himmel och jord åt och tillyxade världen med en jättestor timmeryxa, och det vidunder, af hvars lemmar de olika väsendena och naturföremålen uppstått. Från ohyran, som han hade på sig, härstamma människorna. Frånvaron af skapelsemyter i Kinas klassiska litteratur bevisar ej, att sådana saknats. Men Kinas forntida traditionsstoff har passerat ett filter, som ej släppt det gröfre

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

igenom. Har sådant fortlefvat, har det skett bredvid de klassiska urkunderna. Skapelsemyter ha de etiska filosoferna och de lärde ej låtit komma till oss. Blott enstaka ställen i klassikerna antyda, att himmel och jord gifvit upphof åt varelserna. I Yi King framträder denna grundåskådning. Wu Wang säger i sitt berömda tal i Sju King, att "himmel och jord äro liksom fader och moder till alla varelser". Laufer och andra tolka stället med ett kosmiskt äktenskap[1]). Men Erik Folke påpekar, att stället ej är bevisande. Ty i talets forsättning kallas äfven fursten fu-mu, "fader och moder". Och rådhusen i Kina bära en gammal inskrift: "folkets fader och moder", hvarmed afses domaren. Ursprungsmyterna hafva trädt tillbaka för tanken på tillvarons ordning och bestånd, samt isynnerhet för hvad käjsare, ämbetsmän och folk i sådant syfte ha att iakttaga. Med Sjang Ti har i den kinesiska åskådningen förbundits världens fastställda ordning, skeendets lagar, hela Tao, "vägen", världens lagbundna gång och sammanhang. Han är händelsernas och ödets upphof och väktare. Till den kosmiska ordningen höra också de sedliga grundsatserna och förbuden. De härledas från himmelen. Den som icke lyder dem, honom straffar T'ien. Till den rätliniga fulländningen af en primitiv tro på frambringaren hör sålunda också en moralistisk tendens i religionen, som vi redan kunna konstatera hos de primitiva folken, om vi jämföra frambringaren med de närgångna, lidelsefulla andarna och själarna.

Här och endast här i religionshistorien har den företeelse, som med ett vilseledande namn kallats urmonoteism, fulländat utvecklingen af sina inneboende förutsättningar inom en hög, på sitt vis enastående kultur. I Kina och endast där har föreställningen om en "frambringare" under sällsynt gynnsamma och kongeniala förhållanden kunnat uppvisa och fullfölja sina möjligheter.

[1]) B. Laufer, Jade, Chicago 1912, sid. 146 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

TILLÄGG.

Om gudsnamnet i Kinas klassiska urkunder.

Yuenbeh Tsai, förutvarande undervisningsminister i Kina, har på min uppmaning haft godheten att ägna uppmärksamhet åt de vördnadsvärda gudsnamnen "Herren", Ti, "Den högste Herren" eller "Herren i höjden" Sjang Ti och "Himlen", T'ien, och åt deras förekomst i Kinas kanoniska urkunder. De äldsta delarna af dessa klassiker, enkannerligen af "Krönikan", Sju, "Odena", Sji och "Förvandlingarna", Yi, torde böra sättas åtskilliga århundraden före Kong-fu-tse, som lefde omkring 500 f. Kr. De äro sålunda i ålder jämförliga med Gamla Testamentets äldsta delar. Om gudsnamnens andemening för författare och redaktörer, af hvilka Kong-fu-tse själf skall ha varit den förnämste, kan man i urkunderna vinna en viss föreställning. Gemensam, närmare granskning af ställena i fråga har gifvit vid handen ungefär följande.

Vill man få någon verklig känning af Sjang Ti, må man gå till de äldre delarne. Det gäller samtliga klassiker. Ordet förekommer senare, i den starkare formen såväl som i den kortare Ti, särdeles i citat. Men man får ovillkorligt intryck af, att det var förtrognare för de äldre tidernas konungar och lärde. För sin egen del använde Kong-fu-tse

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

som bekant aldrig Sjang Ti, att döma af hans bevarade yttranden. I hvad mån han härutinnan själfständigt inverkade på språkbruket eller rättade sig efter dess redan begynta utveckling, är omöjligt att afgöra. Redan för honom, liksom i ännu högre grad för den moderne kinesen, har Sjang Ti till skillnad från "Himlen" fått en i viss mån ålderdomlig och främmande klang.

I Sju Kings äldsta, åt konung Sjun ägnade del berättas såsom vi redan anfört (sid. 217), huru han i sin egenskap af nybliſven viceregent eller kejsare frambar det särskilda offret till "Högste Herren" (II, 1, 6). Detta uttryck l e i användes endast om offer till Sjang Ti. Därnäst offrade han till de sex "hyllade" (tsung, kanske "förfädren"). Hvilka som därmed afses, därom strida, som vi sett, kommentatorerna; termen y i n användes om detta andra offer. För det tredje frambar kejsar Sjun offer till bergen och floderna. I fjärde rummet nämnas vid detta högtidliga tillfälle gudarne och andarne i allmänhet, sjin. Om den stränga offerterminologin ger versen en aning. Leioffret gäller Sjang Ti, ingen annan. I samband härmed må nämnas lü-offret, äfven det kejsarens företrädesrätt. Det ägnas åt Sjang Ti, åt bergen och kanske åt några andra väsen. I Tjou Li, Tjou-ättens riter, står lü tre gånger om offer till Sjang Ti. I Lun Yü, Kong-fu-tse's samtal, riktas det till berget T'ai. Det förekommer äfven i förbindelse med andra såsom gudar dyrkade berg. De få gånger det står i Sju King (Legge, Chinese Classics III, II, 683) är det fråga om berg. Conrady anser det ej uteslutet, att dessa offer äfven gällde Sjang Ti, d. v. s. att de framburos på bergen åt Sjang-ti. Men det märkliga är, att lü icke kan användas om offer till T'ien, himlen. I och för sig bevisar denna egendomlighet i språkbruket icke att Sjang Ti och T'ien äro skilda föremål. Men den kan tyckas ge ett visst stöd åt Laufers sid. 217 f. anförda tolkning af de sex tsung. Offret till dem kallas här yin, af vissa forskare sammanställdt med "rök" såsom beteckning för brännoffer. Sjang Ti benämnes vid lü-offret aldrig T'ien.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

I hvarje fall se vi här ett exempel på den allmänt giltiga regeln, att andarnes eller gudarnes skara, sjin, noga åtskiljes från "Högste Herren".

Sedan Sjun mottagit rikets mäktige i audiens, begaf han sig ut på sin eriksgata. Därunder förrättade han "tjai", brännoffer af trä, till hvilken säges icke: detta offer kan gälla alla himmelska väsen, enär röken stiger uppåt, här torde endast himlen, T'ien, afses. De båda gudsnamnen kunde, med hvar sitt ord för offer och med offer vid skilda tillfällen af samme fromme sagokäjsare, ge anledning till förmodan om två gudomligheter. Men såsom vi skola se, motsäges ett sådant antagande af Sju Kings ovedersägliga vittnesbörd. Terminologin måste förklaras på annat vis. När den store Yu gaf sina råd till Ti, "härskaren", "käjsaren" Sjun, ställer han i utsikt (II, IV, 2), att om käjsaren ger nödig akt på tingens grund och det värdiga lugnet, skall han "uppenbarligen mottaga Sjang Ti", det är: från Gud erhålla ynnest och ledning. Omedelbart därefter fortsätter Yu: "Himlen skall förnya sin befallning (ming) och välsigna dig." I kinesiska texten stå orden "Sjang Ti" (slutande en sats) och "T'ien" (begynnande nästa) omedelbart tillsammans och måste beteckna samma högsta gudom. I de stycken som handla om Yu, förekommer gudsnamnet Sjang Ti ej. Den traditionella kinesiska kronologien förlägger käjsar Sjun till 2255—2205 f. Kr., Yu och hans ätt Hsia till 2205—1783 (1766). Fursten T'ang störtade den och grundade den nya käjsarätten Sjang, i sin tur aflöst af Tjoudynastin. Under Tjouättens långa herradöme 1122—226 f. Kr. framträder Kina för oss ur sagotidens dunkel och genomlefver sin för all framtid grundläggande klassiska period.

I T'angs berömda tal, från Sjang-tiden, heter det (IV, 1, 2): "Jag fruktar Sjang Ti och vågar (därför) icke annat än straffa (härskaren af Hsia)." Föregående vers innehåller orden: "Himlen har befallt att döda (konungen af) Hsia." I de gamla, äkta delarne af Sju King är från Sjang-perioden

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sjang Ti att anteckna ännu en gång (IV, VII, 3, 6), konung Pwan-kang sade: "Sjang Ti skall åter införa min höge förfaders dygd."

Hvad angår det andra gudsnamnet: "Himmel", ha vi redan påträffat det i "Krönikans", Sju's, äldsta delar. Första gången det förekommer, är i munnen på Kao-yao, käjsar Sjun's justitieminister (II, III, 5—7): "Verket är Himlens" ... "Från Himlen härröra sig" reglerna och plikterna i samfundet, från Himlen likaledes de skilda grupperna i staten med deras skilda riter. "Himlen behandlar nådigt (ming) den dygdige ..." "Himlen straffar den skyldige". Vi finna, att krönikan låter denna forntid ymnigt bruka T'ien. Den vise ministern hyllar redan grundsatsen: vox populi, vox Dei. Det heter i fortsättningen af hans tal: "Himlen hör och ser genom mitt folks hörande och seende." "Himlen använder tydligt våld genom mitt folks tydliga våld." I styckena om Hsiaätten läses ett par gånger (III, II, 3): "Himlen straffar." Senare, från Sjang-tiden, öfverflödar gudsnamnet T'ien. Det är icke troligt, att dessa urkunder äro samtidiga med de tider, de skildra. Men de kunna i hvarje fall gälla som vittnesbörd om uråldrigt språkbruk. Vi höra, från Sjang-tiden, om "straff från Himlen" (IV, 1, 4), om "Himlens tid" (IV, VII, 2, 3), om "Himlens öfvervakande" blick (IV, IX, 1, 3); käjsar Wu-ting påmindes af en minister om att "ingen icke var Himlens arfvinge" (IV, IX, 5) d. v. s. att samtliga hans förfäder, icke blott hans fader, varit Himlens söner och borde erhålla offer.

Ofta står Himlen i förbindelse med det ord ming, som synes bättre än något annat uttrycka den äktkinesiska uppfattningen af Guds förhållande till människorna. Ming står både som verb och som substantiv i betydelsen befalla, ålägga, förordna, befallning, förordning. Att en öfverordnad meddelar ett uppdrag, utgör i sig själft ett intyg om förtroende. Särdeles gäller detta Guds befallningar, hvadan ming kan öfversättas med ynnest, nåd. I slik bemärkelse användes ming särdeles om uppdraget att vara käjsare

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

såsom en af Gud förlänad ynnest. Då Himlen förfogar öfver lif och död, kan ming äfven betyda lif och öde. Samma uttryck "den stora befallningen" användes om uppdraget att vara käjsare (Sju King V, XIV, 5) och om människornas lif och död (V, XXVII, 11). I de klassiska urkunderna är det egentligen käjsaren, som träder i förbindelse med Gud. Formen för detta gudsumgänge utgöres å Guds sida af ming, å käjsarens sida af li, det rituella uppförandet. Himlens eller Sjang Ti's officiella dyrkan har alltjämt förblifvit käjsarens ämbetsplikt och monopol. Genom revolutionen upphörde de uråldriga ceremonierna, nu vill man återupptaga dem. Ming, befallning, äger en personlig karaktär och har, såsom vi skola se, äfven "Högste Herren" till subjekt. Men än oftare utsäges det om Himlen. "Himlens befallning" (IV, 1, 1) kan differentieras till att beteckna "Himlens (nådiga) förordnande", "ynnest" (IV, VII, P 1, 3) och i samma vers "Himlens förkrossande", förstörande "befallning". Det är enligt ett annat ställe icke Himlen, som förkortar människornas, folkets (lif), utan "människorna själfva bryta nåden" (eller "förstöra lifvet", ming, IV, IX, 1, 3). Käjsar Pwan-kang samlade en hop af det knorrande folket. I det förmaningstal han då höll, meddelade han äfven sin afsikt att utverka "lifvets" (eller "nådens", ming) "bevarande åt dem från Himlen" (IV, VII, P 2, 9). Himlen kan "förlänga sin ynnest" (ming, IV, VII, 1, 4). "Himlens befallning" är "tydlig" (IV, IX, 4).

Gå vi till Sju Kings senare del, som handlar om Tjoudynastin (1122—226 f. Kr.), finna vi samma ming med Sjang Ti som subjekt. Hertigen af Tjou förklarar: "Jag vågar icke motstå Sjang Ti's befallning" (V, VII, 9). Men rundtom står oupphörligt "Himlen", äfven "Himlens befallning". "Hans rykte", heter det V, IX, 3. 4. "steg upp till Sjang Ti och Ti gillade (honom). T'ien gaf konung Wen (Uen) ett stort uppdrag (ming)". Detta ställe är, om något, bevisande för alla tre gudsnamnens väsentliga identitet. Snarast skulle vi, när det talas om ryktet som stiger uppåt,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

vänta "Himmel". Men det står "Högste Herren". "Herren" gillar, "Himlen" förordnar. Den som nedskrifvit detta, kan icke ha ägt någon känsla af gudsnamnens olikhet. "Sjang Ti's förordning" eller "ynnest", ming, (V, XVI, 3; V, XXIII, 5; XXVIII, 1), "Sjang Ti's stora förordning" (V, XIX, 4) och "Ti's förordning" (V, XVIII, 5) växlar med "Himlens förordning" (V, XVIII, 3).

Lika litet som ming synes någon annan gudomlig verksamhet eller egenskap ge utgångspunkt för en särskillnad i användningen af gudsnamnen. Kwan sökte skydda folket för öfversvämningens förödelse genom att dämma upp vattnet. Men han bragte därigenom oordning i de fem elementen, sådana de från början inrättats. "Ti vredgades och gaf icke den stora regeln" för rikets styrelse åt Kwan, som i stället sattes i fängelse till sin död. Om Yu, som efterträdde honom, heter det i samma andedrag, att "Himlen gaf honom den stora regeln" (V, IV, 3). I V, XII, 14 betecknas konungen såsom Sjang Ti's efterföljare (eller ståthållare). Omedelbart därefter säges han vara "lik Himlen". Samma sats står med de olika namnen. "Himlen gifver icke" (V, XIV, 2 och 11), "Ti gifver icke" (V, XIV, 4). Denna bok (V, XIV) om "de talrika ämbetsmännen" innehåller i påfallande myckenhet Sjang Ti och Ti. Någon särskild förklaring ser jag ej, utan måste betrakta det mer som en tillfällighet. Det gäller i denna bok för Tjou-ätten, som störtat dynastien Yin, att för folket klargöra sin goda rätt. Ej egenmäktighet, utan Guds vilja var orsaken. Gud hade tryggat huset Yin, så länge dess härskare, från T'ang till kåjsar (ti) Yih, sträfvade efter dygd och fullgjorde li, riterna. Men när i stället försumlighet och lättja utmärkte deras ättling, måste Gud öfvergifva honom och straffa honom. Den nye kungen vill härmed öfvertyga den störtade dynastins talrika tjänstemän om deras plikt att nu troget lyda och tjäna honom och ställer dem då i utsikt Himlens nåd och misskund. Det vimlar af gudsnamn i detta korta stycke på tjugusex verser, särdeles i dess förra del, när

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

det talas om Guds behandling af Yin-ätten. Inget annat kapitel i "Krönikan", Sju, torde kunna uppvisa ett motstycke. Fjorton gånger nämnes T'ien, nio gånger Sjang Ti eller Ti i religiös betydelse. Usurpatorns ansträngda fromhet uppbjuder alla sina resurser. Kanske skola de relativt talrika "Högste Herren" och "Herren" förläna åt hans åberopande af Guds vilja en varmare, mer personlig och öfvertygande klang.

Forntida kåjsares dygd eller personlighet "inverkade på store (hoang) Himlen" eller på "Högste Herren" (V, XVI, 7), samma verb användes, ett nytt exempel på namnens identitet. Det personliga namnet förekommer äfven på en del andra ställen (V, XVI, 11 och 14; V, XVIII, 4; V, XIX, 2 och 6; V, XXVII, 12), men T'ien är öfvervägande. De båda orden sammanställas för första gången till en fullständig, ståtlig titel V, XII, 9: Hoang T'ien Sjang Ti, "Store Himlen Herren i höjden". Legge's omskrifning "Gud som bor i stora himlen" återger bra den ursprungliga tankegången. Men i denna högtidliga benämning finns det ingen anledning att frånkänna T'ien dess vanliga betydelse af titel på Gud. T'ien betecknar alltjämt i kinesiska litteraturen därjämte den fysiska himlen. Vi skola i Odenas bok, Sji King, finna, hur den lokala och den religiösa betydelsen flyta in i hvarandra. Det är icke möjligt att i hvarje fall afgöra, om ordet tillhör religionen eller naturläran. Äfven Sju King har exempel på båda. Himlen har insatt fursten till folkets hjälp. För Himlen skall man frukta. Himlen är ej partisk mot människor, utan dessa vålla själfva sitt öde (ming). "Vore icke Himlens straff så vidtgående (ytterst strängt), skulle folket icke ha någon god statsordning under himmelen" (V, XXVII, 21). Äfven Sjang i Sjang Ti äger ursprungligen lokal innebörd, Herren däruppe, Högste Herren. Det kan stå ensamt i ett slags religiös-lokal bemärkelse, som noga motsvarar T'ien. Stället lyder (V, XXVII, 4): "De betygade sin

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

oskuld därofvan (sjang). Sjang Ti såg ned på folket, och ingen dygdens vällukt steg upp från det."

Vi ha hittills hållit oss till de äkta delarna af Sju King. Andra stycken härröra från en senare tid, såsom IV, III, 3, 8: "Jag skall öfvertänka dessa ting i öfverensstämmelse med Sjang Ti's sinne." I kortare form: Kien tse Ti sin, finns stället i Kong-fu-tse's samtal Lun Yü XX, 1: "undersöka dem i Ti's sinne", äfven där ingår det i ett tal af T'ang. Texten i Lun Yü är sannolikt ursprungligare, ifrågavarande kapitel i Sju sålunda yngre än Kong-fu-tse. I IV, II, 3 förekomma Sjang Ti, T'ien och Ti utan åtskillnad. "Sjang Ti använder", enligt ett annat ställe, "icke alltid samma tillvägagångssätt" (IV, IV, 8) utan behandlar onda annorlunda än goda. Förre kungen "var lik Sjang Ti" (IV, V, 3, 3). Ti gaf i drömmen en god rådgifvare (IV, VIII, 1, 2). En enstaka gång har Sjang Ti epitetet hoang, "stor", "majestätisk", som eljes tillhör T'ien: "Store Herren i höjden" (IV, III, 2). Kanske är denna, för öfrigt sparsamma, användning af det mindre brukliga ålderdomliga namnet afsedd att förhöja de tillsatta styckenas helgd.

Vi öfvergå till Odena, Sji. I första boken är ingen Sjang Ti att förvänta, enär sångerna där icke ha sammanhang med offerväsendet, ej heller äro diktade i käjsarens namn. Dessa dikter tillhöra ej heller de äldre i samlingen. Däremot förekommer ej sällan "himmel" i dessa sånger, stundom på ett sätt, som i sin halfva fysiska, halfva religiösa innebörd är synnerligen karakteristisk för Kinas klassiska poesi i allmänhet, likasom för det europeiska språkbruket, särdeles i upplysningstidens diktning, nära två och ett halft årtusende senare. I en sång (I, III, 15) upprepas i de tre stroferna "Himlen har gjort det" med en resignerad stämning, som ger "himmel" en biton af "öde". I en annan sång (I, IV, 11) vägrar en änka att gifta om sig och vädjar: "O moder, o, himmel, hvi viljen I ej förstå mig?" Tydlig är den fysiska betydelsen, när det heter, att himlen ej ännu

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

var mörk och regnig (I, XV, II, 2). Lika uppenbar är den religiösa, när det klagas: "Han, blå himlen, han förstör mina goda män" (I, XI, VI). Det öfverraskar, att "blåa himlen" betyder gudomen eller ödet, trots färgen, som hänvisar till en synförnimmelse. "Aflägsna, blå himmel" står tre gånger i den dystra dikt, hvari en ämbetsman beklagar en ödeläggelse, som enligt traditionen gällde Tjouättens forna hufvudstad (I, VI, 1). Samma utrop återkommer tre gånger i en annan klagovisa (I, X, 8). Sångaren längtar hem från kriget, där käjserlig order ställt honom, till arbetet på åkern. Hur skola föräldrarne eljes få föda? Han utslungar sin längtan mot himlahvalfvet, så ogenomträngligt azurblått, så fjärran. I intetdera fallet kan man frånkänna "himmel" en viss religiös anstrykning. En gång påträffa vi Ti, sammanställd med T'ien, i en mindre högtidlig användning. Dikten gäller en skön, men lastfull kvinna. Rikt och praktfullt är fasanmönstret på hennes dräkt. Svarta håret böljar som moln, till löshår förnedrar hon sig ej. Bländhvit glänser hennes höga panna. Strofen (I, IV, 3, 2) slutar med två frågor, likalydande utom sista ordet.

"Hvarför än som himlen?[1])
Hvarför än som gudom (Ti)?"

Man torde här ej våga tyda Ti om Gud. En sådan antropomorfism saknar hvarje motstycke. Det kan heller ej betyda käjsaren, utan står visst om en gudom i allmänhet. Senare uppstod uttrycket t'ien yen, "himmelsk människa".

Den andra samlingen, Hsiao Ya, "mindre Ya", innehåller dikter, som sjungits på feodalfurstarnas fester vid deras egna småhof eller vid det kungliga hofvet. Legge betecknar dem såsom "Mindre oden från riket". Äfven här är Sjang Ti sällsynt, enär hymnerna ej äro beräknade för härskaren. Det förekommer första gången II, IV, 8, 4: "Store Sjang Ti, hatar han någon?", medan de andra stro-

[1]) Legge tolkar: "liksom en gäst från himlen".

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ferna ha "Himmel". Andra stället är II, VII, 10: "Sjang Ti är mycket föränderlig". Det upprepas två gånger af en man, som undertrycker sin lust att tjäna vid hofvet med tanken på hur besvärligt det skulle vara.

Så mycket ymnigare förekommer "himmel", oftast såsom gudsnamn. "Himlen skyddar" (II, 1, 6). "Från Himlen erhåller du hundrafaldig (mycken) lycka" (II, 1, 6, 2). "Himlen förökar alltmer olyckorna" (II, IV, 7, 2). "Himlen rör och uppskakar mig" (II, IV, 8, 7). "Hvarför frukten I icke Himlen" (II, IV, 10, 3). "Han fruktar icke Himlen" (II, V, 5, 3). "Hvilken är min synd mot Himlen" (II, V, 3, 1)? "Himlen gaf mig lifvet" (II, V, 3, 3). Äfven välsignelse får man från Himlen (II, VI, 6, 4; II, VII, 2, 1). "Folkets olycka kommer icke från Himlen" (II, IV, 9, 7). "Man ser Himlen dunkel (oafgjord),[1]) till dess hans beslut är fattadt, då kan ingen öfvervinna honom" (II, IV, 8, 4). Här följer omedelbart: "Den store Sjang Ti." "Himlens förordning", ming (II, IV, 9, 8; V, 2, 2) känna vi redan från Sju King. Epiteten äro här talrikare än i krönikan, Sju, hvilket har sin naturliga förklaring i skillnaden mellan dikt och prosastil. "Stor", hao, utsäges om T'ien liksom om Sjang Ti. "Store Himmel, hvi hör du icke dessa rättfärdiga ord" (II, IV, 10, 3). En som haft obehag af skvaller, uppsänder sin klagan till "fjärran, store Himlen, som kallas vårt upphof". "Store Himmel", klagar han, "alltför våldsam!" "Store Himmel, alltför mäktig!" (II, V, 4, 1). En annan olyckshymn, full af missnöje mot major domus Yin och konungen, går än längre. "Obarmhärtige, store Himmel!" "Store Himmel, orättfärdig!" "Store Himmel, onådig!" "Ojämne, store Himmel", heter det med några versraders mellanrum (II, IV, 7). En hofman anklagar (II, IV, 10, 1) "mycket store Himlen" för hungersnöd och förödelse i riket; "barmhärtige Himmel, som härskar med makt" (äfven

[1]) Mong mong. Mong betyder dröm. Mong mong dunkel, omedveten, oklar.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

II, II, 1, 8) har du ingen omsorg, ingen hänsyn?" Längre fram följer det redan anförda: "Store Himmel, hvi hör du icke dessa rättfärdiga ord?" Rörande är den äkta kinesiska dikt, II, V, 8, hvari en son bittert sörjer sina föräldrar och utgjuter sig om allt som de gjort för honom. "Eder ömhet är lik stora, oändliga himlen."

I sista frasen kan den naturliga himlen vara menad. Däremot afser tilltalet "blå Himmel, blå Himmel", II, V, 6, 5, tydligen, liksom i första samlingen, gudomen, som uppmanas att se ned på de högmodiga. Klart kommer den fysiska betydelsen flera gånger till synes. Örnen flyger högt upp till himlen (II, III, 4; V, 9, 7; VII, 10, 3). Storkarna skrika, så deras röst hörs till himlen (II, III, 10). Dufvan är liten, men flyger till himlen (II, V, 2, 1). Himlen har vintergatan (II, V, 9, 5). Dess "nät", d. v. s. de många himlakropparna, "är svängdt" (II, V, 9, 6). "Under vida himlen" (II, VI, 1, 2). "Himlen är hög, vi våga blott stå böjda. Jorden är tjock, vi våga blott gå med små steg" (II, IV, 8, 6). Här användes om jorden icke H'u T'u, "Hennes höghet Jord", jorden som gudom, utan ti, hvilket betecknar den fysiska jorden. Uppmärksamhet förtjänar det ett par gånger förekommande uttrycket Sjang T'ien, "höga himlen", eller "himlen däruppe", ty det förtydligar likheten med Sjang Ti. Ena gången menas fysiska himlen: "Himlen i höjden samlar moln" (II, VI, 6, 2). Andra gången (3, 1) närmar sig betydelsen det religiösa: "Klara himmel däruppe, som upplyser och styr världen härnere."

Vi beträda i samlingarna tre och fyra högtidligare och tilldels ålderdomligare mark. Hymnerna äro afsedda att utföras i härskarens heliga närvaro. Från religiös synpunkt intager fjärde samlingen, Sung, en särställning, i det den innehåller verkliga offerhymner, mestadels beledsagande förfädrens kult. Fem hymner äro diktade till Sjang-ättens offerriter, trettioen till Tjou-dynastins kult och fyra för hertigarna af Lu. Äfven i de förra tre sam-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lingarna omnämnas offerriter, särskildt i andra och tredje. Egentliga kulthymner innehåller blott den fjärde.

Se vi nu på gudsnamnens förekomst i de två senare samlingarna, så är T'ien vida öfvervägande. Vi skola först kasta en blick på dess användning, och finna då närmast en mängd analogier till hvad vi iakttagit i de förra samlingarnas delvis yngre kväden. Här lika litet som ofvan upptaga vi de ställen, där kåjsaren benämnes "Himlens son".

Himlen betyder stundom helt enkelt himlahvalfvet. Vintergatan är dess smycke (III, I, 4, 4; III, III, 4, 1). Höken flyger upp till himlen (III, I, 5, 3), liksom andra fåglar (III, II, 8, 8). Det talas om berg höga som T'ien (III, III, 5, 1), om "allt under himlen" (IV, I, 11).

Men när skalden upplyfter sin blick till stora (hao) himlen (III, III, 4, 7f.; III, III, 10, 1), sker det med klagan och bönerop, om än uttrycket ger vid handen, att ingen personlig gudsföreställning behöfde föresväfva honom. Hur vanskligt det är att ur det nakna uttrycket utan sammanhangets anvisning afläsa innebörden, visar en jämmerpsalm, III, III, 3, där, strof 7, tal är om "det blåa hvalfvet". Icke ens ordet t'ien användes, utan k'iung, "hvalfvet". Vi känna redan från första samlingen (VI, 1; X, 8; XI, 6) anropan af "blå himlen", ts'ang t'ien, i religiös mening. Här står k'iung ts'ang med omisskännelig syftning på gudomen. Det är icke blott en känslosam apostrofering af "blåa hvalfvet", sådan vi kunna finna hos någon from själ från sjuttonhundratalet i Västerlandet, utan en verklig religiös mening. Satsen lyder: "Inga kraftiga (människor) finnas (nien k'iung ts'ang) för att tänka på det blå hvalfvet." "Blå hvalfvet" betecknar sålunda gudomen själf, icke ens bara dess boning. Förut har i denna klagodikt talats om T'ien. "Klar" (afgjord) "är store (hao) Himlen." "Himlen når oss ej mer." Jag är född "att möta Himlens stränga vrede". "Himlen sänder ned död och oordning." Så

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

grundligt har den fysiska beteckningen laddats med religiöst innehåll.

Ett par oden i tredje samlingen nämna himlen i en lokal betydelse, som vi knappast hittills påträffat. Himlen är de särskildt benådades hemvist. Möjlig vore en dylik tydning af det äfventyrliga stället i första samlingen (IV, 3, 2), som ofvan sid. 235 behandlats. T'ien skulle då stå i stället för en himlens invånare. Men parallelismen med Ti, gudom, gör det ej sannolikt. Däremot liknas konung Wens brud vid en varelse från himlen — "liksom från himlen en ung flicka" — i en dikt (III, I, 2), som förhärligar Wen, hans moder och maka. 1:o Samme konung är det, som i dikten närmast förut (III, I, 1) besjunges där han bor i himlen. "Konung Wen är däruppe (sjang), klar (ljus) är han i himmelen" — ett nytt vittnesbörd om den exakta motsvarigheten mellan sjang och t'ien. Samma hymn talar om Gud med en antropomorfisk påtaglighet, som sticker skarpt af mot den förfinade klassiska smakens sätt att tala om gudomen. "Konung Wen stiger upp och ned, till vänster och till höger om Ti." Stället skall i ett senare sammanhang sysselsätta oss. 2:o I den första af Tjou-ättens offersånger prisas det högtidliga ritual, som brukas vid offer till konung Wen. Där står om "svar till himlen", som ej torde behöfva med Legge tydas som "svar till honom (Wen) som är i himlen", utan om Gud. Konung Wen är icke ensam i himlen. I odet III, 2, 9, 1 talar en rad, som satt de kinesiska kommentatorerna myror i hufvudet, om "tre konungar i himlen". För kristen föreställning är uttrycket, såsom Legge anmärker, så naturligt som möjligt. Kinas lärde ha funnit det fullt af hemligheter. Med de tre konungarna menas tydligen T'ai, Ki och Wen, konung Wu's förfäder.

Vi vända oss nu till "Himlen" såsom gudsnamn och dess samband med Sjang Ti i Sji Kings två senare, till tiden i det stora hela tidigare, böcker. Här, liksom i Sju, uttrycker ming ej sällan den gudomliga verksamheten. "Stor är himlens förordning"; "Himlens förordning (vilja) är icke

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

beständig" (III, 1, 1, 4). Det heter i samma strof: "Sjang Ti har förordnat (ming)", och i en tidigare (1) talas om "Ti's förordning". Himlen förordnar (III, 1, 2, 6), "store (hao) Himlen gjorde bestämd förordning" (ming, IV, 1, 6) och gaf befallningar (3). Himlen tröttnar icke i sin förordning (eller nåd, ming, IV, 1 (3) 9). Det kan äfven sägas om Ti. "Herren förordnade näring åt alla" (IV, 1, 10). Svalan, som förmedlade Sjang-ättens öfvernaturliga ursprung, härledes från Himlens befallning, T'ien ming, IV, III, 3. Samma dikt berättar, att Ti förordnat (ming) den krigiske T'ang. Mot Ti's förordning var Sjang-ättens grundläggare T'ang icke olydig — eller: Ti's ynnest (ming) öfvergaf honom ej; Ti förordnade T'ang till att vara ett föredöme. Enligt denna märkliga hymn (IV, III, 4), hvartill vi nedan återkomma, mottog T'ang himlens välsignelse och nåd. Han hade visat Sjang Ti vördnad.[1])

T'ien mäter och pröfvar (III, I, 1, 7). T'ien öfvervakar världen härnere (III, I, 2, 4). Man jämföre II, VI, 3, 1 ofvan sid. 237, IV, III, 6, 1; IV, III, 5, 4, hvarest äfven talas om T'iens öfvervakande. Sjang Ti ser likaledes ned på dig, ditt hjärta får ej tvifla (III, 1, 2, 7), Ti öfvervakar (III, 1, 7, 3).

Himlens verksamhet riktar sig särskildt på härskarens ställning. Liksom konungen kallas Himlens son, och af "Store Himlen" mottages såsom son (IV, 1, 8), är den tron, han ärfver, af Himlen (III, I, 2, 1). Himlen insätter furstarne (IV, III, 5, 3). Rätta konungar röna Himlens nåd (III, I, 9, 5 f.). Frukta T'iens majestät (IV, I, 7). Hertig Hsi (Hi) af Lu förespeglas stor välsignelse från himlen (IV, II, 4, 8). Men det kan äfven sägas, att Sjang Ti kröner (IV, 1, 9).

T'ien är skaparen, som skapat många människor (III, III, 6, 1; III, III, 1, 1) och höga berg (IV, I, 5). Han gjorde åt Wen en maka (III, I, 2, 4). Himlens verksamhet

[1]) Denna rad är öfverhoppad i Legges tolkning i The Chinese Classics.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

framkallar, såsom vi sett, både tacksamhet och jämmer. Vi kunna tillfoga ytterligare exempel. Från T'ien kommo lycka och återställelse (III, II, 5, 1). Olyckan kommer icke från Himlen (III, III, 10, 3). Likbetydande heter det: Icke Sjang Ti har gifvit denna onda tid (III, III, 1, 7). Himlen blir nådig genom offer (IV, III, 7). Af Himlen förlänas fred (IV, III, 2). Himlen är klar (IV, I (3) 3). "Helige, gode Sjang Ti" (IV, I (2) 1). Om klagomålen öfver Himlens hårdhet äro talrikare, är det icke ägnadt att förvåna. Ty det är oftare nöden, som drifver till bön och utgjutelse, än lyckan. Himlen är svår att förlita sig på (III, I, 2, 1). Himlen sänder olycka, verkar stor förändring och förtryck; Himlen är nu vredgad. Sjang Ti har kastat om sitt handlingssätt. Men diktaren af denna hymn (III, II, 10) stannar ej i dystert vemod. Himlen upplyser folket. Det gäller att akta på Himlens vrede och förändring. Och "store Himlen" blir klar och ljus. Den åldrige diktare, som enligt traditionen sammanställt en del lifserfarenheter och råd i dikten III, III, 2, vet, att den, som "majestätiske (hoang) Himlen" ej gillar, icke kan bestå. Ty "store (hao) Himlen" är mycket klar och vis. Himlen sänder svårigheter, men får icke vilse. Varningssången till kung Li närmast förut anställer betraktelser öfver "väldige Sjang Ti", "Herren däruppe", som styr härnere. "Fruktansvärd är Sjang Ti." "Himlen skapade många människor." Men huru? "Himlen nedsände oförskämda egenskaper." Sålunda tyckes Himlen själf bära skulden för det onda. Men denne förståndige kines hängifver sig ej åt något grubbel öfver teodicén, utan låter ett par strofer längre fram konung Wen förklara för den eländige härskaren af Yin-sjang, att det inte var Himlen, som gjorde hans ansikte rödbrusigt, utan spriten, och att icke Sjang Ti vållat tidens olyckor.

En dystrare ton genomgår en klagan (III, III, 4, 1) öfver den outhärdliga torkan i en dikt, som enligt traditionen härrör från konung Suan eller en hög ämbetsman på hans tid. "Himlen sänder död och oordning." "Sjang Ti

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kommer icke mer" till sitt folk. Dock hade konungen fullgjort allan rättfärdighet. En ytterst sammanträngd uppräkning anger alla offerplikter: "Ofvantill, nedantill utgjuta (drickoffer) och nedlägga (offergåfvor) i jorden". "Ofvan", sjang, åsyftar himlen. "Inga andar (sjen) ha icke dyrkats." Bland dessa sjin blir T'ien Sjang Ti aldrig inbegripen. — Härrör icke olyckan från Himlen, så är Himlen dock underlig (III, III, 10, 3 och 5). Himlen sänder tätt med hemsökelse (III, III, 11, 1). Han räcker ner sitt nät (II, III, 10, 6) med förbrytelser (III, III, 11, 2).

Kanske böra vi se en reservation mot en grof eller alltför personifierande uppfattning af Himlens verksamhet i raden (III, I, 1, 7): "Höge (sjang) Himlens handlingar äro icke ljud och lukt."

Epiteten ha knappast något att lära oss utöfver hvad vi redan sett. Sammanställningen af Sjang och T'ien, Sjang T'ien, "Himlen i höjden", "höge Himlen", anförde vi nyss (III, I, 1, 7). Hao "stor", är vanlig bestämning till himlen, (III, III, 2, 11; III, III, 3, 1; III, III, 10, 7; IV, 1, 6; IV, 1, 8). Det starkare hoang, "majestätisk", förekommer om himlen (III, III, 2, 4; IV, 1 (2) 7), men äfven om Sjang Ti (III, 1, 7, 1). Man jämföre tang-tang (radix 140) "väldig" om Sjang Ti (III, III, 1, 1). Fullständiga titeln Hoang T'ien Sjang Ti upprepas tre gånger i den berömda klagan öfver torkan (III, III, 4, 3 och 5 f.), som vi nyss hade anledning att omnämna.

Det anförda erbjuder, utom i ett par fall, som strax skola upptagas, knappast någon hållpunkt för att särskilja gudsnamnen ens i praxis och i känslan. T'ien är mycket vanligare, och blir det allt mer. Men midt i en hymn, som åkallar T'ien, förekommer det mer personliga namnet (äfven III, I, 1, 6: "lik Sjang Ti"). En på gudomens personlighet så inriktad akt som offret, gäller T'ien (IV, 1, 7) lika väl som Sjang Ti. Konung Wens tjänst eller pliktuppfyllelse, som han enligt III, I, 2, 3 utförde mot "Sjang Ti

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

med klart medvetande" ("klar insikt"), innebär icke offer, utan tjänst, sji, (sze, Giles shih) i allmänhet.

Dock torde vår skörd icke behöfva bli så hopplöst mager. Den enformiga plockningen af Sji Kings gudsnamn behöfdes för att låta oss märka vissa egendomliga användningar, som dölja sig i mängden, men som vid närmare undersökning sticka af från resten. Vi ha redan uppmärksammat (III, 1, 1) konung Wen, som i himlen stiger upp och ned till höger och vänster om gudomen. Det är första gången, som vi se gudomen i denna litteratur. Eljes förbleknar hvarje föreställning, eller synkretsen behärskas af himlahvalfvet, dit klagan och tacksamhet rikta sig. Här kunna vi ej reda oss utan en konkret gudsföreställning. Och det är ingen tillfällighet, att den uttryckligen heter Ti, "Herren", icke T'ien. De kinesiske lärde ha känt sig besvärade inför denna massiva gudom. Tju skrifver enligt Legge (Chinese Classics IV, II, 458f.): "När det säges, att konung Wen stiger upp på vänster och höger sida om Gud, så är det förvisso en villfarelse att hålla på, att uttrycket innebär, att konung Wen verkligen är på vänstra och högra sidan om Gud, och att det verkligen är fråga om Gud, sådan han afbildas i den så kallade gudsbilden i världen. Men eftersom de vise uttryckt sig på detta vis, så är det den principen."[1])

Märklig för vårt sammanhang är den stora dikt (III, I, 7), som skildrar Tjou-ättens framsteg till makten.

"Stor (hoang) är Sjang Ti,
han blickar hit ner i majestät."

[1]) Laufer l. c. 142 ff. har (se ofvan sid. 217 ff.) uppvisat förekomsten af gudabilder i det forna Kina, eller rättare, gudasymboler, enär Himmel, Jord och tre af väderstrecken föreställas med jade- eller marmorcylindrar (jorden) eller med plattor af rund eller annan geometrisk skapnad. Endast Väster afbildas i form af ett lefvande väsen, en tiger. Bilderna af Sjang Ti, en vördnadsvärd sittande manlig gestalt med skägg och med uddig embetsmössa, tillhöra en senare tid.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

De två dynastiernas regemente vann ej hans bifall. "Sjang Ti hotade", ville ej mer veta af dem, utan vände sina blickar åt väster. Andra strofen berättar, hur en furste därborta, som icke kan vara någon annan än T'ai, röjde och odlade sitt land. "Ti flyttade honom" (till Tjou). Himlen gjorde honom en like, en hjälpare (i hans gemål T'ai Kiang) och befästade sin förordning (ming). Tredje strofen begynner med Guds namn. "Ti granskade kullarna", där skogen gallrats och vägar upphuggits. "Ti grundade ett rike", som styrdes i tur och ordning af T'ai's söner T'ai pih och Ki. Fjärde strofen förtäljer, hur "konung Ki's hjärta mättes, pröfvades af Ti", och prisar hans lysande dygd och duglighet. Här är skalden framme vid diktens egentliga föremål, konung Wen, Ki's son, som "mottog Ti's nåd". I de följande stroferna fem och sju kommer det oerhörda, som alltsedan Kinas klassiker blefvo bekanta i Västerlandet, betecknats som enastående i dem. Gud, Ti, talar till Wen. Det är uppenbart, att icke bibliskt och kristet språkbruk väckt förvåningen häröfver. Utan den kommer från de kinesiske lärde själfva, som dessa verser vållat stort hufvudbry. Att Gud talar, är för dem en orimlighet. Och de tolka stället såsom ett vittnesbörd allenast, att Wens uppförande var "i öfverensstämmelse med himlens vilja." (Se Legges kommentar).

"Ti till konung Wen så talte:
'Blif ej lika dem som själfsvåld öfva,
eller dem begären helt behärska.'
Dygdens höjd han nådde före andra."

Wen ordnade allt under himmelen. Han stannade enligt strof sex lugnt i sin hufvudstad, medan härarna tågade mot fienden. Södra sidan af Ki valde han till residens. Följer så strof sju.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"Ti till konung Wen så talte:
'Med din ljusa dygd är jag belåten,
den ej skränas eller utbasunas,
är ej konstig eller obeständig.
Utan tanke på din egen åtgärd
rättar du dig efter Ti's befallning.'
Ti till konung Wen så talte:
"Mått och steg mot fienden du tage
i förbund med dina bröder, fränder.
Gör nu redo dina anfallsstegar,
dina torn och krigsmaskiner stora
för att murarna kring Tjong belägra." [1])

Sista strofen intresserar oss i detta sammanhang ej. Öfverblicka vi dikten, måste det tio gånger nämnda personliga gudsnamnet väcka vår uppmärksamhet. Två gånger användes Sjang Ti och åtta gånger Ti, bredvid "himlen", som en gång är nämnd i samma bemärkelse, en gång användes om himlahvalfvet. Guds omsorg om Tjouätten och dess store grundläggare Wen är uppenbarligen så varm och personlig, att den utlöser det mer bestämda gudsnamnet. "Himlen" gör ej tillfylles. Det är ingen tillfällighet, att "Ti" står som subjekt alla tre gångerna, då gudomen i denna enda dikt framföres talande.

Något liknande, änskönt i mindre grad, gäller Wen's efterträdare, konung Wu, som "utförde Himlens afsikt" (IV, II, 4, 2). Han störtade ändtligen dynastien Sjang. Det säges om honom: "Sjang Ti blickade ned på dig", uttryck för Guds synnerliga ynnest. Uttrycket förekommer endast tvenne gånger, dels i dikten III, I, 2, 7, där det talas om de tre ättefäderna i himlen, dels i en hymn i fjärde samlingen (II, 4, 2), som måste ytterligare sysselsätta oss. Båda gångerna gäller det samme Wu, ett prof desslikes på den stränga ritualismen i Kinas klassiska urkunder. Det ovanligt starka och personliga uttrycket för Guds välbehag tillhör Wu och ingen annan.

[1]) FRU III 19.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

En genom det personliga gudsnamnet markerad undantagsställning tillkommer framför alla Tjou-ättens stammoder Kiang yuan och den af henne öfvernaturligt födde Hou Tsi. Konservatismen har härvidlag varit starkare än den förnäma smak, som präglar klassikerna. Voltaire var ej den förste att taga anstöt af de kinesiska ätternas öfvernaturliga ursprung. Dessa sägner, med den gudsföreställning de förutsätta, kvarstå som ett pittoreskt barbari i en förfinad omgifning. De kinesiska kommentatorerna göra sig all möda för att bortförklara det anstötliga. Förslaget att tolka Ti med käjsare, hennes eljes obekante gemål, ej med gudom, har ej vunnit anslutning. Om det för primitiv föreställning ingalunda besynnerliga undret förtäljer andra dekadens ode i tredje samlingen, såsom inledning om Hou Tsi's lika underbara lefnad, hur djuren skyddade spädbarnet för fara, hur brådmogen gossen var som trädgårdsmästare och landtman, och hur den vuxne röjde, odlade jord och inrättade offer. Om hans födelse berättas:

"Allra första ättemoder
städs Kiang yuan benämnes,
Men hur blef hon ättemoder?
Jo, hon offer värdigt frambar,
offer för att ej bli barnlös.
Trädde i ett spår af Ti's fot.
Skakar till och strax på stället
aflar; drager sig tillbaka
för att föda, för att nära
sonen, som blef Hou Tsi kallad." [1])
— — — — — — — — —
Sjang Ti var med henne nöjd,
mottog gärna (offrets) vällukt."

Lika personligt tar sig gudomen af Kiang yuan i en dikt i fjärde samlingen (II, 4) äfvenledes till Tjou-ättens ära. Det heter, att "Sjang Ti stödde henne", så att hon,

[1]) Se Främmande Religionsurkunder III, 19.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

när tiden var fullbordad, kunde föda Hou Tsi utan värk och sveda. Gaf Wen's placering till vänster och höger om Ti kommentatorerna anledning till bekymmer, måste märket efter Ti's fot te sig än gröfre antropomorfiskt.

Ej ringare kan den blunder tyckas vara, som kritiske samlare begått, när de låtit Hou Tsi, frukten af Kiang yuan's tramp i märket efter Ti's fot, inkräkta på den aflägsna höghet, i hvilken eljes Herren i höjden eller Himlen tronar. Men här låg offerritualet till grund. I samma hymn, hvars början vi senast anfört, prisas den andakt, hvarmed en ättling af Tjou-släkten förrättade offren. Det berättas, hur han (IV, II, 4, 3) offrade de röda rena offerdjuren åt

Hoang hoang hou Ti,
Hoang tsu hou Tsi,
"store, store härskaren Ti,
store stamfadern härskaren Tsi."

Två ting frappera oss i dessa rader. De ha rytm och rim och framställa med alldeles samma bestämningar två kultföremål bredvid hvarandra, gudomen och stamfadern. Båda äro hoang, "majestätiska", båda hou, "härskare". En verklig artighet mot Tjou-ättens ursprung, om man betänker, hur noga Guds dyrkan eljes hålles isär från annan kult. Samtidigt en kvarlefva från en tidigare, ännu icke renad, föreställning, och en eftergift åt en folklig uppfattning, som ej så noga skilde på kultens föremål. Sakförhållandet motiveras i det korta äreminne öfver Hou Tsi, som afslutar fjärde samlingens första dekad. "Fullkomlige Hou Tsi, du kom tillsammans med Himlen, ty du gaf säd till näring åt vårt folk" [1]). Legge förklarar jämförelsen med Himlen ur Hou Tsi's fullkomliga dygd. Snarare ledes man att tänka på deras gemensamhet i gränsoffret. Förra dikten pekar i sådan riktning. Måhända få vi här icke fästa alltför

[1]) Folke öfversätter: "Utmärkte Hou Tsi, du kan jämnställas med Himlen."

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

stor vikt vid den andra omständigheten, att gudomen bredvid Tsi kallas Ti, med det personligare namnet. Ty dels passar det för rimmet, om man här får antaga ett sådant. Dels står i den korta dikten till Hou Tsi's ära T'ien såsom den, med hvilken Hou Tsi förbundits.

En ätt var icke sämre än en annan. Den af Tjou-ätten störtade Sjang-dynastien tillskref sig äfven öfvernaturligt ursprung. Senare kinesiska kejsarfamiljer hafva följt exemplet.[1]) Om Sjang-ättens stammoder berättas, att hon under det hon badade fick se en svala, som släppte ett ägg. Hon åt det, blef hafvande och födde Sjangdynastins grundläggare. Vi behöfva, enligt de kejserliga utgifvarne, icke tro legenden. Hufvudsaken är, att hans födelse berodde på himlens särskilda föranstaltning. Den lärde Maou använder en djärfvare apologetik. Drottningen följde sin gemål för att offra och bedja. Det var vid vårdagjämningen, då svalan visar sig. Därför nämnes svalan i berättelsen. I ett par af Sjang-ättens offerhymner i fjärde samlingen hänsyftas på denna legend. "Himlen förordnade (ming) en svala att nedkomma och ge upphof åt (herren öfver) Sjang." "Tidigare förordnade (ming) Ti den krigiske T'ang" (IV, III, 3). Om den öfvernaturligt födde säges i nästa hymn (IV, III, 4): "Ti framställde sonen och grundade Sjangätten." De tvenne Ti, bredvid T'ien, ange i sin mån den särskilda befattning, gudomen här får sig anvisad vid ättens uppkomst.

Sammanfatta vi våra intryck, så ter sig Sjang Ti och Ti omisskänneligt som ett äldre, mer konkret och personligt, för den klassiska tidens bildning i viss mån främmande, alltför påtagligt gudsnamn, som småningom kommer ur bruk, utom där ärevördiga traditioner och de kanoniska texterna kvarhålla detsamma. Det uttrycker ett mer personligt förhållande. En gång användes det rikligt.

[1]) Se nedan kap. VIII, sid. 315.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Det är, när det gäller Tjou-ättens, den vid de klassiska urkundernas tillkomst regerande dynastiens, ursprung.

T'ien, Himlen, är mer opersonligt, men har ingen panteistisk anstrykning. Snarare kan man tala om en viss deism. Man känner öfver sig en allmakt i höjden. Men den förfinade smaken skyr en personlig föreställning. Man ser den blå himlen hvälfva sig. Det är för den religiösa känslan nog. Därjämte vinner namnet "Himmel" ett bibegrepp af lag, fast ordning.

Vi skola se, huru den sistnämnda betydelsen särskildt kommer till synes i Yi King. Yi King, "förvandlingarnas bok", som alltifrån Kong-fu-tse åtnjuter högsta anseendet bland de kanoniska böckerna, utgöres dels af en text, som utlägger de sextiofyra strecktecknen [1]), dels af en rad tillägg. Dessa senare tillskrifvas af den inhemska traditionen Kong-fu-tse. Inre vittnesbörd, såsom uttrycket "mästaren sade", utesluta tanken på hans författarskap, åtminstone hvad de senare tilläggen angår.

I den teckentydande texten står himlen sex gånger. I fem fall är den fysiska betydelsen uppenbar: "Draken på vingen i himlen" — höjden, I, 1, 5; "himlens gata", firmamentet 1, 26, 6; "uppstigen till himlen", sedan skall han gå in i jorden II, 36, 6; "nedkommen från himlen" II, 44, 5; "en tupp stiger upp mot himlen" II, 61, 6. På sjätte stället är meningen halft religiös, det talas om "hjälp från himlen", I, 14, 6. Dock tvingas vi ej att tänka på gudomen. Uttrycket kan tolkas om de fördelaktiga inflytelser, som utgå från himlen, principen för den naturfilosofi, som ligger till grund för uttydningen af orakeltecknen Yi. I tilläggen upprepas detta ställe "hjälp från himlen" i hvarje fall ett par gånger, App. II, 1, 14, 6; III, 1, 75, om gudomligt bistånd. I App. II, 1, 7, 2 ger sammanhanget, såsom Legge anmärker, vid handen den mening som T'ien wang ofta har

[1]) Främm. Rel. Urk. I, 171 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

i Kong-fu-tse's annaler: "den af himlen tillsatte konungen". En liknande tydning ligger nära till hands vid T'ien wei, "himmelens tron" App. I, 1, 5, 2. Vi ha mött termen i Sji King III, I, 2, 1 om den rättmätige arfvingen till "himmelska tronen", det är, rikets af Himlen inrättade herradöme. "Himlens tron" skulle då ha en exakt motsvarighet i Ti wei, "Guds tron", App. I, 1, 10, 3, i betydelsen af den af Gud inrättade käjsarvärdigheten. Men saken trasslar till sig vid jämförelse med ett åldrigt ställe i Sju King (II, I, 3), där ti wei står i betydelsen käjsarens tron, enär ti där öfverallt förekommer i betydelsen käjsare. Titeln ti brukas om härskarne före Hsia-ätten. Från och med Hsia till och med Tjou, tre dynastier, brukas wang, "konung". Från Ts'in-ätten 226 f. Kr. har man sagt hoang ti, "majestätiske herre" eller "majestät".

I tilläggen är ordet himmel mycket vanligt. Det förekommer enligt Tsai's räkning omkring 120 gånger. Det ligger i Yi Kings natur, att den fysiska himlen upptager intresset. Ofta sammanställas himmel och jord, hvarvid ti, den fysiska termen för jorden, icke T'u, namn på jordgudinnan, användes. Himlen liksom jorden och människan har sin lag, sin "väg", tao, sin art, App. I, I, 15; 19, 3, som visar sig i de regelmässigt på hvarandra följande årstiderna. De bero på T'ien szi (genetivmärke) sjin (ande) tao, "Himlens gudomliga (andliga, osynliga) väg", App. I, 1, 20, 3.

Offer till högsta väsendet nämnas i Yi King. Betecknande är, att i sådant sammanhang T'ien icke användes, utan det gamla personliga namnet. Ett ställe tillhör den ursprungliga texten, II, 42, 2, förklaring af Yi-hexagrammet: "Offrar konungen vid den tiden till Ti, så är det bra". Det heter på de senare i Appendices förekommande ställena: "De gamle kungarne komponerade sin musik efter arten af sin dygd och hyllade med offer Sjang Ti jämte stamfader och fader" (II, 1, 16); "de vise männen kokade"

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

— så civiliserad var man redan då — "för att offra till Sjang Ti" (I, II, 50, 1); "de gamle kungarne verkställde därigenom offer till Ti" (II, II, 59). Egendomligt nog användes Ti, icke T'ien, i den besynnerliga sammanfattningen af den gudomliga verksamheten i skilda teckensymboler, App. V, 5, 8: "Ti kommer i Kau, han gör ordning i Sun" o. s. v. Här afses himmelsriktningar och årstider såsom uttryck för den gudomliga ordningen.

Men i allmänhet ger oss Yi King rätt att igenkänna de två gudsnamnens egenart och olika användning, samtidigt med att föremålets identitet står fast.

Denna iakttagelse bekräftas af Li Ki, boken om riterna, den kinesiske andens trognaste afspegling. Om någonstädes måste vi här vänta en noggrann och betecknande användning af gudsnamnen. Jag nöjer mig med att belysa den ur de tio första böckerna. Skillnaden är så tydlig som möjligt. Är Gud föremål för offer, kallas han Ti eller Sjang Ti, eljes T'ien. I namnet "Himmel" ingår tanken på upphof och på en lag, som råder i den naturliga och sedliga tillvaron. Vi ha redan förut (sid. 210) haft att skaffa med det vid gränsen eller åtminstone en bit utanför staden [1]) framburna offer, som kallas "gräns" och hvari Gud och Hou Tsi, Tjou-ättens grundläggare, äras. Li Ki IX, II, 6 ff. motiverar och reglerar detta offer. Visar sig någonting ogynnsamt hos det för Ti afsedda offerdjuret, så användes det till Hou Tsi. Här ifråga om offerdjuret brukas det personliga gudsnamnet tvenne gånger. Likaså i satsen: "Därför förenades Tsi med Gud" i detta offer. Men när orsaken härtill angifves, brukas "Himlen". Ty det är fråga om ursprunget. "Allting leder sitt upphof från Himlen. Men människan leder sitt upphof från sin stamfader" — här Hou Tsi. Och gränsoffret betecknas såsom "ett uttryck för himlens väg", ty det är fråga om

[1]) Kiao (cho) "gräns" är ett vanligt ortsnamn, ungefär som tyska Mark.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tillvarons lagmässighet. Lika betecknande är stället VIII, II, 12: "På ett för himlen passande sätt tjänade (tji)[1] de himlen. På ett för jorden passande sätt tjänade de jorden (Ti)[2]. På ett för de höga bergen passande sätt (afgåfvo de) ofvan en redogörelse (för sin styrelse) till himlen. På ett för en helig plats passande sätt offrade de till Gud (Ti) i förstaden" (= gränsoffer) o. s. v.

Till "Gud" riktas offren. "Himlens son frambar det särskilda offret till Gud" III, 2, 17 och 21. Han "dyrkar Gud för att få ett godt år" och plöjer sedan "Guds fält" IV, I, 1, 13 jfr IV, III, 3, 7. Stora sommaroffret gäller Gud IV, II, 2, 8. Sista höstmånaden skola offerdjuren för det stora offret till Gud vara i ordning IV, III, 3, 11. Gud skall mottaga offren IV, III, 2, 9. Särskilda offergåfvor afse Gud, som också benämnes "Store Himlen Högste Herren", Hoang T'ien Sjang Ti, IV, IV, 3, 16. Gud dyrkas VIII, II, 7, Gud såväl som de aflidne VII, 1, 9. De gamle konungarne offrade till Gud VII, IV, 2. I förstaden anordnas offer åt Gud VIII, II, 18. Till och med i Kong-fu-tse's mun lägges ordet Ti VIII, II, 20, när det talas om offer till Gud, änskönt han för egen räkning endast talade om "Himlen".

Som vi se, uppträder det personliga namnet endast i förbindelse med offertjänst. Dock med ett enda undantag. Konung Wu berättar en dröm, som han haft: "Gud (Ti) gaf mig nio ling" ("år" VI, I, 2). Är det en tillfällighet, att Tjou-ättens fräjdade grundläggare, Guds förtrogne, är den, som så talar?

1) Ordet för "tjäna" på detta ställe: tji (tsi), Giles chi 934, radikal 113, är ett sakralt ord, som brukas om offer till gudarne. Det bör noga skiljas från det ofvan sid. 243 öfverst anförda sji, Giles shih 9990, radikal 6, som är ett profant uttryck utan rituell klang. Det förra uttalas på japansk kinesiska d. v. s. fornkinesiska sai, det senare ji. Se nedan sid. 297 Kiem Tien = tji T'ien, "tjäna, dyrka Himlen."

2) Senare, åtminstone efter Kong-fu-tse, användes Ti om jorden äfven såsom föremål för kult. Det "Ti" som betyder herre, herskare, och som förekommer i Sjang Ti, är ett helt annat ord än ti, "jord".

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Det lönar sig att till jämförelse höra T'ien-ställena. "O himmel, jag är utan skuld" II, I, 2, 12. "Himlen har ej lämnat kvar den gamle" Kong-fu-tse, utan till hertigens förtviflan berövat hertigen mästarens stöd II, I, 3, 44. "Himlen har på länge ej sändt regn", II, II, 2, 29. Man läser om "himlens skapade varelser" III, II, 23, "himlens folk" III, V, 13, "himlens dom" III, IV, 12, "förbannelse" IV, II, 3, 11, "hemsökelser" IV, 1, 2, 22, "välsignelse" VII, 1, 10, "gillande" V, II, 13. Vidare finna vi begreppet "himlens väg" VII, 1, 4, "himlens lag, ordning" VII, IV, 4 och 6.

Ett undantag från regeln om Ti's eller Sjang Ti's ständiga förbindelse med offer tyckes finnas i IX, II, 2, där det talas om tacksägelse till Himlen. Stället förekommer ej i den rensade editionen af Li Ki. Det är fråga om gränsoffret. Det ord som omedelbart förbindes med T'ien, ban, betyder återskänk för att visa tacksamhet, och är egentligen icke offerterm.

Sådan ter sig sedd på närmare håll fulländningen af Kinas egendomliga "urmonoteism" i dess äldsta urkunder, de klassiska texterna.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

VII.

Indiska Brahman och iranska »härligheten».

I. Brahman.

Öfvergå vi till den andra af de tre stora kulturerna på vår planet, så finna vi termen brahman såsom karakteristiskt uttryck för den indiska religionen. Brahman "har blifvit slagordet för hela den indiska världen". Detta ord, som är det viktigaste för den indiska religionshistorien, betyder i neutrum i Rigveda i regeln sång, offerord, böneformel, magiskt verksam hymn, helig dikt, och därjämte det stånd, som hade magin och religionsutöfningen om hand. Brahmanen, i maskulinum, betecknar den som äger brahman och förfogar öfver det, med andra ord medicinmannen, sjamanen, den magisk-religiösa maktens ägare och utöfvare, kännaren af de heliga formlerna och sångerna. Vi minnas från kap. III, att den hemlighetsfulla kraften, hvad den nu heter, mana, joia, hasina, orenda, wakanda och annat mer, i första hand förefinnes hos magikern eller sjamanen och i hans verksamma formel. Orenda sättes af irokeserna i direkt förbindelse med sång, med reciterandet eller mässandet af kraftorden. Orenda var i det äldre språket det enda ordet för

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sång. [1]) Från det latinska carmen, trollsång, formel, hymn, härleda sig det franska charme och, genom dess förmedling, det engelska charm; båda uttrycka magiska, trolska medel och verkningar. Öfverensstämmelsen med det neutrala brahman är i ögonen fallande. Närmast uppträder brahman i den äldsta tillgängliga litteraturen såsom ett af de vediska orden för sång. Men det kan, såvidt jag ser, icke vara något tvifvel om, att det indiska brahman tillhör mana-ordens grupp och ursprungligen betecknade det hemlighetsfulla och ofattliga, som framförallt visade sina verkningar i den magisk-religiösa praxis, och hvars upptäckt egentligen föranledt denna praxis. Mycket ofta användes om brahman verbet "göra", kṛ, äfven detta en slående analogi till talesättet i de primitiva språken för att uttrycka utöfningen af magisk-religiös kraft och trolldom.

Till Varuṇa sjunges "det höga och djupa brahman" (Rigveda V, 85, 1) det är offerhymnen, eller brahman riktas till andra gudomligheter (t. ex. VII, 36, 1; X, 13, 1). Men ofta röjer sammanhanget oförtydbart, om det icke uttryckligen säges, att i offersången, brahman i neutrum, bor en särskild öfvermänsklig kraft. Närmast kan det i Rigveda se ut, som om hymnen hämtade denna kraft från gudarnes i bönen åtrådda och nådigt förlänade bistånd. Maruterna bedjas att genom gåfvor åt sångaren göra brahman svällande såsom jufret på en ko (Rigveda II, 34, 6) [2]). Agni, eldguden, må hjälpa till med brahman, med sångerna (III, 13, 6); han må genom brahman förskaffa offraren himmel och jord (II, 2, 7). Men den äldre åskådningen blickar fram genom polyteismens senare tillkomna hölje. Den öfvermänskliga kraften finns hos sången själf. Brahman har kommit till stånd för sjamanens skull, i hans och hans klans intresse och medels hans egen

[1]) Sid. 53. f.

[2]) Max Müller tolkar annorlunda i S B E XXXII, sid. 303.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ansträngning (I, 165, 11). Änskönt ett brahman utföres till gudens, Agnis, ära, innehåller det dock, oberoende af guden, i sig självt makten att skydda mot ålderdomen och att frambringa kraftfull afkomma (III, 8, 2). I stället för att ha gudomen att tacka för någonting, förlänar brahmansången tvärtom åt guden förkofran och krafter (I, 31, 18). Rohita styrker sig i och för skapelsen med brahman och med pajas, dryck (Atharvaveda XIII, 1, 9). Brahman, det sjungna mäktiga ordet, kan till och med spelas ut emot gudarne. Genom duktighet i brahman, i att mässa formeln, hjälper medicinmannen en människa lös från Varuṇas vrede (Atharvaveda I, 10, 11). Brahman-sånger äga förmåga att förlossa (Rigveda V, 2, 6). Brahman verkar omedelbart och direkt, utan att någon gudom inblandas i processen. Denna ålderdomliga uppfattning, som fortleft bredvid den polyteistiska offerreligionen, kan isynnerhet återfinnas i Atharvaveda. En kvinna riktar under de behöfliga magiska konstgreppen ett brahman, en trollformel, mot sin rival (Atharvaveda I, 14, 4). Genom brahman, den verksamma formeln, kan spetälska aflägsnas (I, 23, 4) o. s. v. Genom brahman sväller kraften och förökas (XIII, 1, 33).

Denna förbindelse mellan den magisk-religiösa kraften och sången är så innerlig, att det stundom kan bli fråga om, huruvida man bör öfversätta ordet med "kraft" eller med "offerhymn", "formel". Så heter det t. ex., att en amulett, hvars verkningar prisas, skall sättas på personen ifråga "med brahman" (Atharvaveda X, 6, 30). Betyder det, att man samtidigt skall recitera den passande formeln, eller att man skall tillfoga eller använda lämplig trollmakt? Förmodligen det förra. Tveksamheten uppkommer särskildt i sådana fall, i hvilka den hemlighetsfulla förmågan är förbunden med tapas, "hetta", det är, med den asketiska ifvern, hvarigenom öfvermänsklig färdighet frambringas, och med det utomordentliga tillstånd, som på så vis ernås. De bästa exemplen äro att finna

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

i Atharvaveda, som, vid sidan om den mer officiella kulten, bevarat folktrons urgamla åskådningar. Bland de krafter, som uppbära jorden, nämnas jämte offret trenne neutrala moment: ṛita, det rituella förfarandet, tapas och brahman (Atharvaveda XII, 1, 1). Marken har vuxit genom brahman (XII, 1, 29). I Atharvaveda XI, 5 framställes skaparen som en brahma-tjārin, sjamanlärling, som har frambragt allting medels brahmanet och tillhörande tapas. Såsom kunnig utöfvar han brahman, hans tapas är en skyddande makt (XI, 5, 10). Alla skapelser uppehållas genom det brahman, som finns hos brahma-tjārin (XI, 5, 22). En brahman-präst är uppfylld af brahman (Aitareya- āraṇyaka III, 2, 3, 6).[1])

Ännu i en tid och i kretsar, hvari brahman hade blifvit den idealistiska metafysikens All-ena, skimrar den gamla betydelsen igenom och visar sålunda, att ordets utveckling och betydelseskridningen genomleft en följdriktig process. Brahman utgör den kraftsubstans, hvarigenom gudarne kunna äga bestånd och verka. Den personifierade andedräkten, prāṇa, som härskar öfver allting, är stark genom brahman (Atharvaveda XI, 4, 24). Kāla, tiden, eröfrar världarna genom brahman (Atharvaveda XIX, 54, 5). Detta brahman utgör guden Rudras väsen (Maitrāyana-brāhmaṇa-upanisjad 6, 26). Visjnu är full med brahman (Anugītā 28, 16).[2]) Gudarne hafva andel i brahman (Atharvaveda X, 7, 38). Skaparen Prajāpati förskaffade sig nödig kraft medels brahman (Śatapatha-brāhmaṇa III, 9, 1, 11). Alla personer och föremål, som höra till offret, äro naturligtvis fulla af brahman. Offret är brahman (l. c. III, 1, 4, 15), likaså palās'a-träet, som användes till offerelden och för andra heliga ändamål (l. c. I, 3, 3, 19; V, 2, 4, 18; VI, 6, 3, 7; XII, 7, 2, 15),

[1]) Här åsyftas dock förmodligen med brahman det heliga vetandet, Veda.

[2]) S B E VIII, sid. 347.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

såsom för att sopa altaret o. s. v. I Bhagavad-gītā 3, 14 ff. [1]) läsa vi, att varelserna uppstå af födan, födan af regnet, regnet af offret, offret kommer af karman, "handlingen", det är, af offerriterna, denna handling härrör i sin ordning från brahman, hvilket kommer från a-ksjara, det oförgängliga, odelbara. Brahmans grundbetydelse af att vara den religiös-magiska kraften framträder till och med i Vedanta-sutra'erna, i det att brahman där betecknas såsom allsmäktigt, maktbegåfvadt, såsom magiker eller trollkunnig person o. s. v. [2])

Bland de sju betydelser hos brahman, som Haug samlat ur Sāyana's kommentarer, förekommer äfven magiskt eller religiöst verksam sång, mantra. Tyvärr kan den desslikes anförda betydelsen "stor" knappast stödjas med belägg. På det ena ställe, som af Sāyana anföres, Rigveda VI, 23, 1, tyckes brahman fastmer vara substantiv. Eljes skulle ordets historia äfven härutinnan visa motsvarighet till andra uttryck för mana. De öfriga af Sāyana meddelade betydelserna äro: 1 föda, näringsoffer, 2. Sāmasångarens melodi, 3. på riktigt sätt förrättade ceremonier, 4. offergåfvan i förening med offerordet och 5. Hotṛprästens mässning.

Rörande brahmans språkliga släktförhållanden och den rotbetydelse, som ligger till grund för brahman och därmed besläktade ord, finnas olika meningar och förmodanden. Vanligen har man sammanställt ordet med en rot, som skall betyda "hög", "upphöjd", "stor". Enligt M. Haug härstammar brahman från roten bṛih i betydelsen "växa". Han uppbygger följande genealogi af betydelser hos brahman: 1. växt, telning — man jämföre avestaspråkets baresman, risknippa, som användes vid offret —, 2. växande, trifsel, 3. medel för förkofran och tillväxt, såsom offergåfvor, heliga sånger, hymner och offerformler, 4. hela naturens drifkraft, högsta väsen.

[1]) F R U II, 176 f.
[2]) S B E XXXIV sid. XXV, sid. 354—366, 362.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

H. Osthoff antager etymologiskt samband med det fornriska bricht, "trolleri", "trollformel", enligt honom föreligger äfven måhända ett språkligt sammanhang med det fornisländska och fornnorska ordet bragr (mask.), som i Eddan betyder diktning, diktkonst, men som i den senare isländskan företrädesvis betyder melodi eller meter. Den ursprungliga betydelsen skulle då vara formel, fast uttrycks-sätt, i släkt med latinska fōrma, fōrmula. Äfven bragr skall som verb betyda forma, gestalta.

Hvad angår den ursprungliga betydelsen hos ordet brahman själft, så hafva Haugs undersökningar längesedan i princip afskaffat den äldre, ännu ej ovanliga, anakronistiska tolkningen af ordet med "andakt, själens lyftning, andlig öfning" o. s. v. En sådan föreställning är lika främmande för Veda som för den moderna hinduismen. Han vill närmast återgifva brahman med tillväxt, förkofran. I maskulinum skulle då ordet beteckna en som bär i sig växtkraft. Senare hafva Geldner, Oldenberg, Osthoff och Hillebrandt aflägsnat sig allt längre från den gamla idealiserande och moderniserande utläggningen och kommit allt bestämdare till grundbetydelsen magisk kraft. Geldner framhåller, att brahman med förkärlek står som objekt till verbet kṛ eller taksj. Denna vanliga förbindelse med verbet "göra" är, såsom vi redan påpekat, karakteristisk för trollväsendets språkbruk äfven annorstädes, och detta i sådan utsträckning, att verb med grundbetydelsen "göra" rentaf kunna användas i bemärkelsen "trolla" utan tillsats af ordet "trolldom" eller "magisk konst". Osthoff ställde i sin grundliga undersökning hela frågan under synpunkten: den magiska praxis och dess språkbruk. I en recension af V. Henry's öfversättning och kommentar till Atharvavedas X—XII böcker tog H. Oldenberg upp frågan om ordet brahmans grundbetydelse. Det bör uttryckligen förutskickas, att inga blickar på det analoga religionshistoriska materialet hos de primitiva stammarna påverkat Oldenbergs resultat, som uppenbarligen härrör

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

uteslutande från en analys af texterna själfva, hvilket ju förhöjer dess värde. Efter Rigvedas "jämförelsevis enkla och klara utsagor", tror Oldenberg, att man "skall komma till en uppfattning af brahman, som jag" — skrifver han — "tills vidare, med förbehåll för noggrannare preciseringar som kanske kunna tillfogas vid ett senare tillfälle, skulle vilja formulera ungefär på följande sätt: Brahman är det andligt-magiska maktfluidet eller den andligt-magiska potensen jämte dess förkroppsligande dels i heliga utsagor, trollformler och liknande riter, dels i brahmanernas stånd, hvilka äga denna makt. Utan tvifvel intaga äfven solen, värmen o. d. en framstående plats bland de varelser och föremål, som i Vedas magiska teologi (Zaubertheologie) betraktas på något vis som besläktade med detta fluidum eller såsom ägande samband därmed. Men det är något annat att tillskrifva Veda den föreställningen, att trollkarlens eller prästens kraft är mystiskt besläktad med solen och närd och skyddad af henne".

Jag behöfver icke påpeka, att mana och analoga ord hos de primitive knappast kunna bättre definieras än i hvad som här sagts om brahman. Hillebrandt gör gällande, att enligt de äldsta texterna brahman icke förekommer öfverallt, utan tillskrifves vissa människor som ett religiöst företräde. I flera fall torde ordet beteckna hymnerna och de religiösa sångerna själfva, men Hillebrandt finner det omöjligt att i hvar enskild vers afgöra, om det är den magiska kraften eller dess bärare och upphof, den heliga formeln, som menas. Vi se, hurusom den insikten tränger igenom, att brahman betydde en hemlighetsfull, särskildt i medicinmannen och hans framsjungna, verksamma ordföljd befintlig makt — en noggrann motsvarighet till den föreställning, som vi funnit på botten af all primitiv religion och magi.

Men i Indien stannade ej fruktan för "makten" och dess användning till gagn eller skada inom en primitiv kulturs snäfva begreppsvärld. Det var den ariska from-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

heten och spekulationen i Indien förbehållet att förhjälpa det primitiva ordet för det besynnerliga och verksamma i vissa människor och föremål till dess fulla utveckling och förverkligande. Endast där har den primitiva religiösa och magiska praktikens maktbegrepp haft tillfälle att fullfölja sina möjligheter. Utan Indien skulle vi knappast kunna ana, huru stora de voro. De äldre tolkningarne af brahman med "andakt", "lyftning" o. d. gjorde svårigheter, när man ville förbinda ordets följande uppenbara historia med dess förmenta urbetydelse. Men den tydning, som nu är ifärd med att slå igenom, gifver ett klart och inom sig enhetligt sammanhang — ett nytt, ståtligt intyg om följdriktigheten af Indiens religionsutveckling.

Tre hufvudperioder har brahman genomlefst i Indien. Den första ligger egentligen före våra nuvarande texter i en tid, då de stora gudarne ej funnos till och då medicinmannen ännu icke hade befordrats till offerpräst. Men visst är, att brahman redan då betecknade det sakrala systemets medelpunkt, nämligen den farliga och värdefulla kraftsubstans, öfver hvilken sjamanen, "kraftmannen", brahmanen, förfogade. I Atharvaveda kommer denna ursprungliga innebörd ännu tydligast till synes, men är därjämte ensam istånd att sprida ljus öfver ordets användning jämväl i en hel del texter i Rigveda och Brāhmaṇa.

Den andra perioden sammanfaller med den vediska offerreligionen. När mångguderiet förelåg i rik mytologisk och gudstjänstlig utveckling, behöll dock brahman sin makt eller snarare återvann den i den polyteistiska offerkulten, i det att förmågan att icke blott kalla gudarne till offerhandlingen utan rent af att på sätt och vis framkalla dem tillskrefs offret med därtill hörande liturgiska sånger. Ännu i den fullt utvecklade och långt framskridna polyteismen betraktades formeln, hymnen, det heliga ordet såsom mäktigare än gudarne själfva. Men detta heliga ord, brahman, var brahmanens monopol. Genom sin kännedom om formeln med tillhörande riter ägde

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fackmannen, brahmanen, all makt och alla makter i himmel och på jord i sitt våld — en besynnerlig fulländning af den primitive medicinmannens maktfullkomlighet. Han kallas nu själf gud igen (t. ex. Atharvaveda XII, 3, 38) och återinträder därigenom efter de stora gudarnes regemente i den gudomliga värdighet, han såsom sjaman ägde före dem. Genom det brahman, som finnes i honom, är brahmanen hufvud för detta världsallt och alla gudar, som utgöra detta världsallt (Śat. brāhm. III, 9, 1, 14). Ingenting bevisar tydligare och vedervärdigare, hvilken absolut myndighet den brahman-kunniges maktord erhöll i den forn-indiska offerreligionen till och med bortom godt och ondt, än den omständigheten, att trolldom, som där liksom annorstädes var belagd med straff och ansedd för en svår synd, enligt Manus lag och andra texter räknas till brahmanens företrädesrättigheter. Han förbehöll sig privilegiet att använda "makten" äfven för personlig hämnd. En brahman får bestraffa sina fiender genom sin egen makt, nämligen genom frammumlade formler och offer. Ty hans makt är större än konungens makt. Krigarens vapen är hans arms styrka. Vaiśya och Śūdra kunna använda sin egendom. Men brahmanens vapen förblef de heliga, reciterade texterna (Mānava Dharmaśāstra XI, 31 ff.). Här är det religiösa samfundets redan hos de primitive härskande grundlag, att det värdefulla, kraftsubstansen, det öfvermänskliga maktmedlet, icke får användas i det personliga hatets tjänst till att skada medlemmar af samma sociala organism, genombruten till förmån för den kunniges och maktfylldes allsmäktiga godtycke.

Vida högre öden väntade brahman, då djupare anlagda sinnen hos präster och lekmän tidigare än i någon annan kultur kände det naiva lifsbejakandet tryta och bakom världens sken och elände sökte det enda varande eviga. Den primitiva respekten för det, som gör ett märkvärdigt intryck eller förråder hemlighetsfull verkan, hade i vedakulturen samlat sig på offret och offerprästen

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

med hans mässa. Nu undergick föreställningen om det öfvermänskliga en i offerspekulation påbegynd tankeprocess, som innebar på samma gång en sammanfattning och ett fördjupande. Brahman blef det opersonliga ena, som befinner sig bakom den bedrägliga bild, som tillvaron visar oss af mångfald och tvåfald, åtskillnad mellan subjekt och objekt, och individualitet. Brahman förbands i slik egenskap med ātman, själen, självet. Den primitiva mana-trons hufvudord förblef på så sätt äfven lösen för upanisjadernas frälsningssträfvan och Vedāntas idealistiska monism.

Här äro vi komna upp på den religiösa spekulationens höjder, i den akosmiska mystikens tunna luft. När den indiska mystikens pioniär, kanske den störste af upanisjadernas stora gestalter, Yājñavalkya, skildrade brahman eller atman såsom all tillvaros ursprung och mål, (Brihadāraṇyaka-upanisjad, I, 4, 6, 10), hvari en hvar saligt uppgår, som vet: jag är brahman (I, 4, 10), när han i gripande ord framställde för sin maka intigheten af allt som icke är brahman-ātman (II, 4, 5 ff.), när han klargjorde för Usjasta det från allt jordiskt lösgörande medvetandet om det immanenta brahman (III, 5, 1 jfr. III, 7, 1) eller för Gargi beskref det oförgängliga (III, 8, 8), när han änskönt fast besluten att tiga (IV, 3, 1) dock lät förmå sig att i odödliga uttryck prisa den svala, saliga likgiltigheten (IV, 3, 22) [1]) hos den, hvilkens värld brahman är (IV, 3, 32 f) och som uppgår i brahman (IV, 4, 6), ty "i sanning, det stora ofödda självet åldras icke, vissnar icke, är odödligt, utan fruktan, är brahman, i sanning utan fruktan är brahman, och till detta brahman utan fruktan blir den, som vet detta" (IV, 4, 25) — när vi läsa sådana yttringar af en fri, världsfrånvänd evighetslängtan, tyckes det primitiva begreppet om den farliga och värdefulla makten ligga oändligt fjärran. Och dock

[1]) Se F. R. U. II, 95 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

föreligger ett ofrånkomligt sammanhang icke blott — mer eller mindre tillförlitligt — i ordet, utan i saken själf. Särskildt i den form, hvari läran om brahman sedan utbildades i den klassiska Vedânta, visar hon sig vara slutpunkten af en rätlinig utveckling ur den opersonligt fattade maktsubstans, som nu blifvit den egentliga och enda verkligheten. "Ett heligt, evigt, öfvermäktigt, öfvervärldsligt och ändock äfven inomvärldsligt. Det var samma heliga, mäktiga, som visade sig verksamt i alla offer, i alla magisk-kultiska, människor och gudar betvingande offerbruk, — makten som uppenbarade sig i bönen, i offerformeln och sången, i den på sjamanens sätt verksamme prästen. De kallade det brahman. Det var inbegreppet af all helighet i böner och prästerskap, tänkt såsom härskande världsprincip. Och liksom allt lefvande har en själ, en ātman, så var detta hela världens själ, den högste ātman. Brahman och ātman voro ett, det heliga, världssjälen, den högsta principen för all tillvaro, det absoluta — och dock äfven lefvande i hvarje människas bröst, ett med vår egen själ" (Leopold von Schroeder).

Som bekant uppträder Brahman äfven såsom gudomsväsen i maskulinum. Det är icke första gången vi finna det 'öfvernaturliga' ömsom såsom beteckning för maktbärande föremål och varelser eller rentaf för ett slags kraftstoff, ömsom såsom ett personligt himmelskt ursprungsväsen. [1]) Det är intressant att iakttaga, att denne Brahman spelar rollen af skapare och i denna egenskap sammanställes med Visjnu och Siva. Men det karakteristiska för Indien är det neutrala brahman. I denna äkta indiska panteism når det opersonliga drag sin fulländning, som redan på det primitiva stadiet fanns i föreställningen om brahman, mana, makten. Genom kombination och abstraktion kan redan hos de s. k. naturfolken, såsom vi trott oss finna t. ex. i Västafrika, det, som kräfver en särskild,

[1]) Se ofvan sid. 84 ff., 133 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

rituell behandling, utvecklas till ett slags kraftsubstans eller lifselektricitet. I Indien behöllo sådana ansatser, inom en hufvudriktning af det religiösa tänkandet, öfvertaget öfver trons personifierade skepnader. Ingenstädes annars fick den primitiva makten i spekulationen så mycket att säga. Brahman blef världsprincip.

I religionshistorien finnas endast trenne strömningar, som med någon vetenskaplig rätt kunna kallas världsreligioner, nämligen jämte den bibliska uppenbarelsetron, af hvilken islam utgör en egendomlig förgrening, de två världshistoriska, på ariskt område uppkomna hufvudformerna för den akosmiska frälsningen, nämligen den indisk-buddhistiska och den orfisk-platonska, som fortsattes i den kristna mystiken och i islam. Inom denna ariska mystik har icke oändlighetskänslan funnit något mer betecknande och vidsträcktare användt uttryck för tillvarons och frälsningens hemlighet än det urgamla indiska namnet på maktsubstansen i den heliga formeln och den helige mannen.

2. "Makten" i Avesta.

Kulten af de döde fick i det forna Iran sin karaktär af Mazdareligionens åskådning och terminologi. Hvilka döda hyllades? De kallas i texterna för "de frommes fravasji'er" eller "de heliges andar". Men "from" eller "helig" innebär icke i detta sammanhang ett urval, utan enhvar, som tillhört religionen och folket inbegripes uttryckligen. I det senare språket, pehlvi, blef uttrycket ett slags kollektiv gudom i singularis, Artā-fravasj. Fingo de döde kult, skedde det i lifligt medvetande om deras gagn och farlighet. Den långa hymn[1]), som är dem ägnad i Avesta, har mycket att förtälja om asjaonãm fravasjayo's verksamhet. Kortast och eftertryckligast kan hemligheten

[1]) F R U II, 739.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

af deras förmåga utsägas med ordet hvarenah, "makten" eller "härligheten". Herren begynner lofsången med att för Zarathusjtra, profeten, i hopade, nästan synonyma ord prisa andarnes makt.

"För dig vill jag kungöra,
redlige Spitama-ättling,
de frommes fravasjiers,
de mäktiges, segrandes
kraft och styrka,
härlighet, hjälp och bistånd." [1])

"Härligheten", hvarenah, är Herren mån om.

"Med deras makt och härlighet
jag vidmakthåller, Zarathusjtra, himlen".

Ty utan hvarenah vore han själf och skapelsen rådlösa.

"Med deras makt och härlighet
jag vidmakthåller, Zarathusjtra,
den breda jord, af Herren skapad,"
så väl som barnet i moderlifvet. [2])
"Af deras makt och härlighet
flytande vatten rinna
ur källor som icke sina.
Af deras makt och härlighet
ur jorden skjuta växter upp
vid källor som icke sina.
Af deras makt och härlighet
vindar i molnen blåsa
vid källor som icke sina.
Af deras makt och härlighet [3])
honor undfå foster.
Af deras makt och härlighet
de föda, födande med lätthet.

[1]) Yasjt 13, 1. Se F R U II, 739 ff.
[2]) v. 9, 11.
[3]) v. 14—16.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Af deras makt och härlighet
är det de blifva med barn.
Af deras makt och härlighet
det föds en man, en talare,
som i församlingen sitt ord får fram,
som blir om råd bespord,
som går från kontrovers
den underlägsne Gaotemas öfverman.
Af deras makt och härlighet
kan solen sina vägar gå,
af deras makt och härlighet
kan månen sina vägar gå,
af deras makt och härlighet
kunna stjärnorna sina vägar gå."

Vi få ett öfverväldigande intryck af hvad "makten", raya, och "härligheten", hvarenah, i andarne förmå. Man offrar till dem för att erhålla den "af Mazda skapade härligheten". Ty de förläna åt offraren "god härlighet" (Yasjt 13, 134, 41, 24). I välsignelsen öfver den frommes hus och hem inbjudas de att komma dit med sina många håfvor, "för att främja makten och härligheten" (Yasna 60, 4). Det är hvarenah, man åstundar. Fravasji'erna äro dess förmedlare. Utan denna förmedling inkallar samma önskan direkt i hemmet makt och lycka. Det goda, hvarpå mänsklig välfärd beror, kan särläggas i många innehållstunga ord. "Må i detta hus dväljas helgd, välde[1]) och gagn, härlighet och lycka." Men lika mycket ligger i hvarenah ensamt. "Må i detta hus den lyckobringande härligheten icke tryta" (Yasna 60, 2, 7).

Liksom hos de dödes andar utgöres kärnan i gudarnes väsen af deras makt och härlighet. "Segern", Verethraghna, (Yasjt 14, 3) berömmer sig af att "i härlig-

[1]) Asja och Khsjathra se F R U II, 689.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

het" (hvarenah) vara "den härligaste", eller om vi hålla oss till vår "makt"-terminologi "i makt den mest maktfyllde", ett mycket sägande epitet, som tillkommer vissa människor, gudarne, stjärnbilder som äfvenledes äro gudomliga, samt landskapet Saistan, genomflutet af Hilmand (i Avesta Haêtumant), Kaviättens stamland. Verethraghna "besatt den af Mazda skapade härligheten, hälsa och kraft" (Yasjt 14, 2), äfvenledes den hulda, sköna gudinnan "Goda välgång" (Asji). Hon förmår hvad hon vill i kraft af sitt innehafvande hvarenah (Yasjt 17, 15), och förlänar "godt hvarenah" åt den hon ledsagar (17, 6). Särskildt prisas för sin "makt och härlighet" (Yasjt 5, 89) flodgudinnan, "Starka, obefläckade Ardvi". Man behöfver icke läsa långt i de idoga zarathusjtrernas heliga urkund för att märka, hvad vattnet betydde för odlingsvärfvet i deras ömsom förtorkade, ömsom frusna land. Vattnet är också fullt af det hemlighetsfulla, välsignade maktstoffet, "härligheten", hvarenah (Yasjt 8, 34). Vattnen ge "makt och härlighet" (Yasna 68, 11, 21, acc-plur). "Vatten, förlänen af eder härlighet åt den som offrar till eder" (Yasjt 24, 8). Ur Vouru-kasja, världshafvet, uppstiga vattnen genom "det af Mazda skapade hvarenah" (13, 65). Som vi skola se, hvilar "iranska härligheten", det kraftstoff som utgör iranska folkens styrka och lycka, i världshafvet under mellantiderna, när "härligheten" ej dväljes i en betrodd härskare. Franrasyan, Firdusi's Afrāsyāb, tiggde förgäfves om det i världshafvet hvilande hvarenah (Yasjt 5, 42). "Makten" i vattnet är strängt taget densamma som i folket och kungarne. Men Ardvi, gudinnan, har i sig "lika mycket hvarenah som alla vatten tillsammans som rinna på denna jord" (Yasjt 5, 96). I henne är härligheten koncentrerad. Krigarne bedja henne om "den öfverlägsenhet som härligheten medför" (Yasjt 5, 86 ordagrannt: "om hvarenah's öfverlägsenhet").

Äfven den gamle folklige indo-iranske Mithra, som ej utan motspänstighet lät sig inpressas i Mazdaprästernas

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

system, beror af "härligheten". Grant beskrifves i Mihir Yasjt (10, 67), hur den lysande guden kör i sin vagn, "åtföljd af mazdaskapade Härligheten och mazdaskapade Segern". Här liksom på vissa redan anförda ställen uppträder hvarenah nästan personifieradt. Men personifikationen är sväfvande. I samma hymn till Mithra kallas han längre fram själf "segrande, försedd med hvarenah" (v. 141, instr.); uttrycket kan att döma af analoga ställen i Avesta, där "försedd, förbunden med" (hatjimno) förekommer, lika väl betyda "åtföljd af Härligheten", som "utrustad med härlighet". Såsom en gudom jämte andra uppträder "Härlighet" verkligen i följe med Mithra och Elden (Yasjt 10, 127), med vattenguden Apãm Napāt och Vinden (8, 34), med Allvise Herren själf och andra gudar (12, 4; 10, 127; 24, 40 m. fl.). Men därmed är dess neutrala tillvaro såsom en substans och kraft i varelserna icke tillända. Kan man vara tveksam om det nyss anförda stället ur Mithrahymnen (10, 141), där Mithra dyrkas såsom segrande och förbunden med hvarenah, så lämna ett par andra verser i den intet rum för tvekan om "härlighetens" opersonliga art. Mithra förlänar ej "härlighet eller lön" åt någon bland "Mithras vedersakare". Då mithra äfven och ursprungligen betecknar den rättsliga öfverenskommelsen, kan man äfven öfversätta: bland "dem som bryta rätten" (10, 62). Han väntar ifrigt på offer och spörjer: "hvem skall jag gifva makt och härlighet" (v. 108)?

Zarathusjtra's genuina gudomligheter, de "Odödlige Helige", Amesja Spenta, ha samma goda gåfva att förläna, "makt och härlighet" (Yasjt 2, 4, 34, 46). De öfvervaka och förmedla himlakropparnas gynnsamma inverkan. När "odödliga, mäktiga Solen med snabba hästar" "lyser och värmer", renar jord och vatten och vräker undan mörkrets djäflayngel, hvadan slik underbar verkan? Svaret ges i solhymnen (Yasjt 6, 1 ff). Den beror på solens "härlighet". Sammaledes ligger månens ljusförmåga i

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dess hvarenah (7, 3). Månen kallas "maktbegåfvad och härlighetsfylld", hvilket blir stående epitet (8, 2 — 57) åt den förnämligaste bland stjärnorna, Tisjtrya, förmodligen Sirius, och samtidigt förklaring till de mångfaldiga välgörande inverkningar, för hvilka stjärnan prisas i den offersång, som bär dess namn. Men Mazdatron var alltför genomträngd af sin egenart för att insläppa himlakropparnas dyrkan och det astrala systemets naturalism oförmedlade i sin åskådning. Det blir Amesja Spenta och Fravasji-skarorna, som sköta om de himlakroppar, som fått plats bland Mazdareligionens "dyrkansvärde" eller "offergudar" (yazata), och skydda dem mot planeterna och andra onda väsen, som sällats till "Fiende-anden" och hans anhang. För månens räkning sättas de "Odödlige Helige" uttryckligen i gång. När månen lyser, "inställa sig Amesja Spenta och taga hand om härligheten, Amesja Spenta inställa sig och utdela härligheten öfver den af Mazda skapade jorden" (Yasjt 7, 3). Alldeles samma sats användes om solen och Tisjtrya. Af deras utstrålade ljus- och värmeenergi — eller som de gamla iranerna sade, af deras "härlighet" — behöfva människor och jord få del. För andra himlakroppars vidkommande kan det ske direkt genom Allvise Herrens stjärnor själfva.

> "När härlighetsfyllda stjärnorna
> samlas för mig, månen främst,
> skänka de åt männen härlighet." (8, 1).

För solen kräfves större apparat. "När solen lyser och värmer, inställa sig de andliga gudarne (yazata) i hundraden och tusenden, de sammanföra härligheten, de bära ner härligheten, de utdela härligheten öfver den af Mazda skapade jorden" (6, 1).

Samtliga gudar äro maktförande väsen och i denna sin egenskap dyrkade. De kallas "rika på härlighet och läkedomskraft" (Nyāyisj 3, 4, Yasjt 24, 7). Och till

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

skilda gudar riktas formeln ahē raya hvarenaṇha-tja etc.: "för hans makt och härlighet .... vill jag dyrka honom."

I denna formel fogas "makten och härligheten" tillsammans, liksom vi ofta förut sett. Formeln riktas till "Lydnaden" (Sraosja)[1]), till "Bästa fromheten" (Asja Vahisjta), (Yasjt 3, 18), till "Starka, obefläckade Ardvi" (5, 9), till Mithra (10, 63) och andra gudar. Allvise Herrens ställning till härligheten är en dubbel. Å ena sidan har han enligt avestiska bekännelsen gifvit upphof åt allt godt. Ofta kallas äfven hvarenah mazdadhātem, "af den Allvise skapad"[2]). Å andra sidan utgör "makten och härligheten" kärnan i hans eget väsende. Offerritualet börjar, efter de öfriga inledande formlerna och bönerna, med att båda mässprästerna tillsammans hänvända den heliga akten till "skaparen Ahura Mazda, maktbegåfvad och härlighetsfull" (Yasna 1, 1). Vi skola längre fram höra, att det var genom hvarenah, Herren utförde skapelsen (Yasjt 19, 10).

Vi ha funnit "härligheten", mest som en opersonlig maktsubstans, stundom halft personlig, stundom i skepnaden af en gudom, till hvilken offer och bön riktas, i himmel och på jord, i gudar och ting. Man offrar till himlens soliga höjder och härligheten där (Vîspered 19, 2). Himlakropparnes välsignade verkan och vattnets värde består i hvarenah. Andar och gudar anropa därom. Ty "härligheten" är borgen för hemmets välfärd, stammens, mannens styrka och lycka (Yasna 60, 7). Hvarenah är lifvets hälsa och framgång, helgd och trefnad, som ondskan vill förgöra. Mot en fiendes farliga trollformel hjälper en fjäder af fågeln Vārenjina (vanligen kallad Vāregan,

[1]) Yasna 57, 3 m. fl.; tillhör slutformeln i alla strofema i Sraosja-hymnen.

[2]) Yasna 1, 14 m. fl., Yasjt 10, 67; 13, 65; 14, 2 m. fl.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

korpen?). Den som bär på sig ett ben eller en fjäder af honom, kan ej dödas eller fås att vika. "Han erhåller först hyllning, först härlighet." [1])

Vi hafva hittills endast i förbigående berört "härlighetens" förekomst hos människor. De anropa gudarne om henne och härleda ur henne förmåga och framgång. Vi ha sett, hur ifrigt det goda hvarenah åstundas för husets bestånd. Hvarenah är hemmets bästa besittning, som håller ofärd borta och främjar trifsel. Ve den ätt och det land, som mistat sin "härlighet", eller sina "härligheter" såsom iranen äfven kunde säga. Mithra förgör det fientliga landets härligheter (Yasjt 10, 27). Hos individen visar sig hvarenah i kroppens och själens alla företräden. Ingen enskild människa var så full af härlighet som profeten själf. Huldgudinnan "Goda Välfärden" tog honom upp i sin vagn, tog om honom smeksamt med högra och med vänstra armen och sade: "Skön är du, Zarathusjtra, vacker är din gestalt, Spitama-ättling, vackra dina ben, långa dina armar, härlighet är din kropp förlänad och åt din själ lång sällhet" (Yasjt 17, 22). Äfven för andens företräden hade Zarathusjtra härligheten att tacka. Hon, "den fruktansvärda, af Mazda skapade kavihärligheten" (19, 78 ff.) "slöt sig till

den fromme Zarathusjtra,
så han tänkte efter religionen,
så han talade efter religionen,
så han gjorde efter religionen,

så att han blef af hela den kroppsliga världen i fromhet den frommaste, i herradöme den bäst härskande, i makt (raya) den mäktigaste, i härlighet (hvarenah) den härligaste,

[1]) Yasjt 14, 36. Kanske står "härligheten" (Yasjt 12, 4) i förbindelse med den verksamma formeln, såvida dāmoisj upamanō, såsom traditionen vill, betecknar den kunniges magiska formel.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

i seger den segersällaste". Vid hans åsyn flydde djäflarna. Blotta formeln Ahuna Vairya, ljudligt mässad af profeten, skrämde dem att gömma sig under jorden. Skurken Franrasyan, turanen, försökte gripa Zarathusjtras härlighet och rände öfver de sju världsdelarna efter henne. Men hon räddade sig. Om öfriga personer, som i bevarade delar af Avesta särdeles utrustas med hvarenah, skall strax talas. Det gäller då, liksom i fråga om profeten, ett maktstoff, som utgör själfva den iranska nationens lifsprincip och trygghet. "Härligheten tillhör de ariska stammarne, födde och ofödde och den fromme Zarathusjtra" (Yasjt 19, 64). Till och med Franrasyan tvangs att erkänna detta, då han misslyckades i sin jakt efter härlighetslyckan (v. 63).

Intet hvarenah ligger Avesta-prästerna mer om hjärtat än "det iranska" eller "ariska af Mazda skapade", (Yasjt 18), åt hvilket den korta lofsång är ägnad, som i vår samling bär numret aderton. Den har namn af "Redligheten" (Arsjtāt), tjugusjätte månadsdagens ängel, som åkallas i samband med berget Usjidarena. Hvarenah tycks ha funnits på detta berg i Kaviättens hemland (19, 66). Darmesteter [1]) förmodar ett annat samband mellan "Redlighet" och "Härlighet", som ej är osannolikt. Båda äro oförenliga med lögnen; "Redlighet" genom sitt i namnet uttalade väsen; äfven "Härlighet", såsom vi skola erfara ur konung Yima's historia. Med osanning och förhäfvelse kunde hvarenah ej trifvas. Då svek lyckan. Allvise Herren sade till Spitama-ättlingen Zarathusjtra: "Jag har skapat den ariska härligheten med mjölk (boskap?), rik på hjordar, rik på gods, rik på härlighet, välbeställd med klokhet, välbeställd med egendom, nedgörande Glupskhet, nedgörande fiendskap (fiender)" (Yasjt 18, 1 f). Tydligare kan icke sägas ifrån, att allt som stärker lifskänslan: boskap och egendom, intelligensens styrka och framgången,

[1]) A M G XXII, 611 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

härledes från hvarenah. "Härligheten", här anropad och dyrkad såsom gudom, är lyckans hemlighet. Nu uppräknas i detalj dess underbara värnkraft mot lifvets fiender. "Härligheten öfvervinner Fiende-anden rik på död, den öfvervinner Raseri med hemska vapnet, den öfvervinner gula Busjyāsta [1]), den öfvervinner frosten, som gör stel, den öfvervinner djäfvulen Torka (eller Hetta), den öfvervinner de icke ariska länderna." Så mycket förmår "ariska härligheten" (Yasjt 18, 5). Den hyllas och dyrkas (v. 7, 8). Hvarenah kan äfven kallas "de af Mazda skapade ariernas härlighet (Siroza 1, 9, inledning till Yasjt 18).

Folkets lycka var samlad i konungens. Ariska härligheten var under en lång sagotid förbunden med kaviättens öden och kallas därför "kavihärligheten" (Yasjt 1, 21, Yasna 1, 14 m. fl.) det är dess genuinaste namn, "det fruktansvärda Kavi-hvarenah" (Yasjt 19, 78). Det bringar hjälp mot hunger och törst, köld och hetta. "Det är kavi-härligheten, de ariska ländernas skydd" (19, 69).

Åt detta kunga-hvarenah ägnas största delen af Jordsången (Yasjt 19), och ett parti af den andra för Irans historia betydelsefulla offerhymnen, den till Starka obefläckade Ardvi (Yasjt 5). Ingenstädes skildras "makten" så fullständigt, ingenstädes mer efter Avestareligionens kynne. "Den mäktiga, af den Allvise skapade kavihärligheten dyrka vi, den mångbeprisade, öfvervåldigande, utrustad med vaksamhet, dådkraft och förmåga, öfverlägsen andra skapelser, hvilken tillhör Herren den Allvise, genom hvilken Herren den Allvise skapat varelserna många och goda, många och sköna, många och underbara, många och dugande, många och glänsande, för att de skola föra världen framåt" (till fullkomning). [2])

Därnäst tillhör maktstoffet Amesja Spenta, "gudarne i den andliga och den kroppsliga världen, och de födde

[1]) F R U II, 733.
[2]) F R U II, 754

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och ofödde framstegsmännen och gagnarne", det är de verksamme fromme som främja världsfulländningen (Yasjt 19, 22).

Efter denna inledning om härligheten hos gudarne och hos Zarathusjtralärans helgon följer en historik öfver dess öden, som säkerligen kommer hvarenah-föreställningens ursprung närmare. Skildringen får ett annat lif öfver sig. Efter teologins skema följer sagans färgstarka brokighet. Kungahärligheten har såsom världsväldets maktkälla och insegel flugit från härskare till härskare, begynnande med Haosjyaŋha (Hōsjang), Takhma Urupi (Takmūraf) och Yima den strålande (Khsjaēta: Jemsjid), som länge härskade öfver det urtida lyckoriket[1]), "tills han ljög, till dess han tog sig för att syssla med lögnaktigt, osant tal". Anspelningen får sin förklaring i Firdusis hjältedikt. Yima kallade till sig rikets store och tillskref sig själf världens skapelse och lycka. Då "flög härligheten bort i en fågels skepnad" (Yasjt 19, 34). Med sin vanliga ordentlighet urskilde Avesta tre härligheter, prästens, krigarens, landtmannens, som nu i tur och ordning lämna Yima i skepnaden af en väreganfågel. De togos om hand af Mithra, Thraētaona (Fretūn) och den manlige Keresāspa. Den förlorade Spend nask af fullständiga Avesta innehöll en berättelse om under, som beledsagat uppenbarelsen från skapelsen till uppståndelsen. E. W. West har i sista volymen af sina tolkningar från pehlvi öfversatt en del texter, som ha sitt ursprung i nämnda samling af under. Där i Dīnkart VII, 1, 25 ff. redogöres närmare för, hvart Yimas härlighet tog vägen. Fretūn (Thraētaona) fick del däraf, ännu medan han var i sin moders lif, och slog i dess kraft Dahāk (Dahāka). Från Fretūn gick maktstoffet öfver till sonen Airīy och genom dennes dotter under vård af Neriosangh (Nairyosaŋha), gudarnes budbärare, omsider till Mānūsjtjihar,

[1]) Se F R U II, 755 f.)

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en iransk furste bland Zarathusjtras förfäder, och dennes efterkommande Auzobo, som genom detsamma vann stora segrar. Så långt bondekraften.

Krigarkraften i Yimas härlighet flyttade till Kerēsāsp och dög till hans bedrifter. Äfven det hvarenah, som löpte genom Kaviätten från dess stamfader Kavāta (pehlvi: Kobāt), härledes kanske af Dīnkarts kompilator från Yima. Det säges ej uttryckligen. Men om Aosjnara [1]), Kavikungen Usa's vise rikskansler, heter det, att han redan i moderlifvet fick del af Yimas härlighetsstoff.

Vi återgå till Härlighetshymnen. Efter Yima's efterträdare vidtog en äfventyrlig episod i härlighetens historia. Helige anden och Fiendeanden sände sina förtrogna att gripa den. Målande berättas, hur Elden och Draken stredo om hvarenah, tills det tog sin tillflykt i hafvet, där vattenguden ville få fatt på det (Yasjt 19, 52). Men Herrens mening var, att en dödlig skulle vinna "ogripbara härligheten". Han uppräknar för Zarathusjtra hvad som hör till prästens, bondens och krigarens lycka (Yasjt 19, 53) och som hvarenah för med sig.

Vi ha redan hört, hur, enligt hymnen till Ardvi, Franrasyan (Afrāsyāb), ānskönt tillhörande ariernas fiender turanfolken, anropade gudinnan Ardvi om "ariska folkens härlighet" (Yt 5, 42). I Hvarenah-hymnen förtäljes hans ifver. Han kastade af sig kläderna och hoppade i sjön. Men Hvarenah sam undan och gömde sig. Under rasande hotelser gjorde han om försöket två gånger, tills han insåg sin vanmakt (Yt 19, 56 – 64, 82 f.). Säkerligen har en turaner icke utan orsak insatts i Irans kungaräcka, ānskönt legitimitetens kännetecken, "härligheten", här förvägras honom. Sagan återspeglar förhistoriska strider, som fortsattes i historisk tid. Iran ansattes på två håll, af de turanska folken i norr och araberna i sydväst. Under en arabisk öfversvämning erhöll Iran hjälp af turanske höfdingen

[1]) Aôsjnar, Dinkar VII, 1, 36.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Fraŋrasyan (Afrāsyāb), som för en tid blef Irans herre. I ett senare parti af Yasjt 19 (93) gifves honom verkligen detta erkännande. Han förekommer där mellan Fretūn och den mest frejdade Kaviättlingen Khusrav (Haosravah) som blef turanerfurstens bane, i en kort, förmodligen fragmentarisk uppräkning af kungahärlighetens bärare. Och hans bragd, den lögnsinnade Zainigav's undergång, tillskrifves Kavihärligheten, lika väl som Thraētaona's dråp af draken Azhi Dahāka, och kaviern Haosravah's bedrift att döda turanern själf. Landets räddning från araberna genom denne Fraŋrasyan inträffade enligt hjältesagan under kaviättens tid, medan Khusrav befann sig i fångenskap. Hymnen öfvergår nu (v. 66) till att skildra, hur maktstoffet "slöt sig till den som härskar där Kāsavāsjön ligger, i hvilken Haētumant faller ut, och där berget Usjidarena ligger". Vi föras till östra Iran till Helmandfloden och Hāmūnsjön med de öster därom belägna bergen. Dit ha vi sålunda att lägga medelpunkten för de tilldragelser, iranska hjältedikten skildrar, och som utfylla århundradena före Zarathusjtras uppträdande. Kavi betecknar i Avestas äldsta hymner furstarna öfver de iraner, som tillhörde den gamla hedniska kulten i motsats mot profetens lära. Af Kaviättens konungar slöt sig först Visjtāspa till den nya tron. Men Hvarenahdikten går tillbaka på äldre uppfattning, som ej frågade efter daēvisk hedendom eller Mazdadyrkan, utan som igenkände den öfvernaturliga utrustningen i hvarje rättmätig iransk konungs makt och framgång. Floderna, en dubbelt skattad välsignelse i detta torra land, rinna honom till mötes, heter det. En bär rentaf namnet "Härlighetsfylld", Hvarenahvaiti, Plinius' Pharnautis norr om Hāmūn. Sist nämnes "mäktiga, härliga Haētumant". "Kungen [1]) eger en hästs styrka, en kamels styrka, en

[1]) Bartholomæ, Alt-iranisches Wörterbuch sid. 990 tolkar det om floden, icke om kungen. Kavi-härligheten utsäges eljes blott om personer. Då den finns i hafvet, kunde man möjligen äfven tänka på floden,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kämpes styrka [1]), honom tillhör kavihärligheten. Det finns, fromme Zarathusjtra, i honom kavihärlighet tillräckligt för att göra af med de icke ariska folken i ett slag" (v. 68). Sålunda slöt sig kungahvarenah till ättens grundläggare Kavāta, hans son Aipi-vohu, dennes fyra söner, af hvilka Firdusis Kai Kāūs vann stort rykte, samt dennes son, och gjorde dem "alla raska, alla tappra, alla kloka, alla dådrika, alla duktiga, alla djärfva".

Om härlighetens väg till Aipi-vohu, på pehlvi Kaī-Apīvēh, har den oss blott i senare pehlviversion bevarade avestiska Genesis (Bundehesj 31, 31 — 34) en plump saga. "Det berättas, att Fretūn's (Thraētaona's) härlighet satte sig på roten till ett vass-stånd i det vida hafvet. Noktargā gjorde genom trolldom en ko för landtbruk och aflade barn. I tre år bar han dit vassen och gaf den åt kon. Så hämtade han kon, mjölkade henne och gaf sina tre söner att dricka. Men eftersom de gingo på klöfvar, slöt sig härligheten icke till sönerna, utan till Farhank, som blef Kaī-Apivēhs moder.

Särskildt uppehåller sig hymnen om "härligheten" vid Kai Kāūs' sonson, Kaviättens stolthet, Haosravah, Kai Khusrav, vid profeten, "i härlighet den härligaste" [2]), och vid dennes kunglige beskyddare Vīsjtāspa; det skildras, hur hvarenah gjorde dem dugliga till deras bragder med arm och ord.

Till Zarathusjtra kom det öfvernaturliga tinget genom särskild gudomlig föranstaltning. Det hör till religionens under (Dīnkart VII, 2 i Pahlavi Texts V, 17 ff). På skaparens befallning anlände profetens härlighet från den

men just då hvarenah befinner sig i vattnet och icke i en människa, kallas hon eljes "ogripbara hvarenah", ej såsom här: "kavi-hvarenah". Se nedan sid. 281. Jag hänför därför satsen till furstarna af Kaviätten.

[1]) Jfr Yasjt 8, 24 och Darmesteters kommentar.

[2]) Se ofvan sid. 272.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

andliga till den materiella världen. Den flög i en fågels skepnad i Allvise Herrens närvaro till det frö, som skulle blifva Zarathusjtra. Därifrån "flög den till oändliga ljuset, från oändliga ljuset till solen, från solen till månen, från månen till stjärnorna, från stjärnorna till elden i Frahimravā's hus, från elden till hans hustru, när hon födde den flicka, som skulle blifva Zarathusjtras moder".

Sist riktar sig blicken framåt. Vi ha hört [1]), hur i kraft af härligheten de verksamme fromme, "gagnarne", saosjyanterna, i alla tider främja världens fulländning. Ordet Saosjyant blir egennamn för frälsaren i världsslutet. Till honom och hans kamrater skall kavi-härligheten omsider sluta sig, då de gå att upphäfva ålderdom och död, förruttnelse och vissnande, uppväcka de döda och göra världen evigt ung. I sista striden nämnes äfven maktens onda afart, "ond härlighet" (dusj-hvarenå v. 95), dock snarare en dualismens konstruktion än en folklig föreställning i stil med de ofvan sid. 39, 53, 203 nämnda. [2])

På detta sätt sammanfogas till ett ännu i bevarade brottstycken mäktigt helt det forna Irans härskarvilja och Avestatrons profetiska betraktelse af historien.

Under den nya storhetstid, Iran och Mazdatron upplefde under sasaniderna, fogades till Avestatexterna tillägg, som fortsatte hvarenah's historia in i den nya dynastin och försäkrade, att makten och härligheten icke skulle lämna den intill världens fulländning (Dīnkart VIII, 13, 17—19 i P T IV, 29 f. ur Tjitradāt Nask.)

Det redan för primitiv uppfattning underbara och "öfvernaturliga" i höfdingens makt och lycka, "kungahärligheten", har af religionen förädlats till att uttrycka den af Allvise Herren åt utvalde enskilde och ärter förlänade utrustning, som utgör en medbestämmande faktor i historiens gång fram mot dess slutliga mål. Visserligen har "makten", hvarenah, äfven direkt förgudats, den

[1]) Se ofvan sid. 275.
[2]) Se F R U II, 759 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

åkallas och dyrkas. Men personifikationen är i den högre religionen blek, liksom de andra, som omgifva Ahura Mazdas tron. I sagan och folktron är hvarenah än en fågel som flyger, än en simmande och dykande varelse, än uppträder det i annan djurgestalt och åtföljer den utkorade — enligt Kārnāmak och Sjāhnāma upphann Kungaglansen Ardesjir i skepnaden af en mycket stor och stark gumse och red bredvid honom på hästen, — än sitter det i vass-strån i sjön och går öfver i mjölken hos en ko, som äter dem. [1])

Kons höga anseende i Iran liksom i Indien gjorde henne skickad till att vara helighetens förmedlare. Äfven vid Zarathusjtras tillkomst passerade dyrbara ingredienser i hans väsen genom en ko. Men det var icke hans "härlighet", utan Haoma, drickoffret i gudstjänsten, som skulle blanda sig med hvarenah i hans föräldrar. De odödlige Helige skapade enligt Dinkart VII, 2 ett Haomastånd, hvaraf efter mycken öfvernaturlig omständlighet kor åto, så att de fingo mjölk utan kalfning. De tillhörde profetens far. Fadern och modern drucko af mjölken och så leddes Haomasaften in i deras son. Hur han blef delaktig af härligheten, hafva vi redan hört.

Hvarenah var Irans skatt och glans. Man tager gärna fram sina klenoder till beskådande. Liturgin tröttnar icke att åter och åter uppräkna de heliga namnen, af angelägenhet att icke glömma någon af makterna, det är sant, men äfven för att fröjda sig åt all religionens rikedom. Epiteten bli i sin tur hallt självständiga. Det ser i vissa uppräkningar ut, som om det funnes flera hvarenah, noga skilda från hvarandra genom bestämningar. Helt annat är bruket att stundom använda ordet självt i ett slags pluralis majestatis. I formeln för 25:te månadsdagen (Sīroza I, 25 jfr 1, 9) åkallas "andarnes af den Allvise skapade härlighet, den af den Allvise skapade kavi-härlig-

[1]) Bundehesj 31, 32.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

heten, den af den Allvise skapade ogripbara härligheten och Zarathusjtras af den Allvise skapade härlighet", som om de vore lika många gudomar. Man kan äfven tänka sig listan som en eftertrycklig uppräkning. I andra formler sammanslås ett par af bestämningarna. Franrasyan beder (Yasjt 5, 42 se ofvan sid. 276) som vi sett, om "de ariska folkens, föddas och oföddas, och den fromme Zarathusjtras härlighet". Ett visst fog finns för uppdelningen i "Kavi-härligheten" och "den ogripbara härligheten" i högmässans början (Yasna 1, 14). Ty såsom Darmesteter[1]) anmärker, kallas hvarenah "ogripbart", "oantastligt" (ahvareto) just under mellanperioderna, då det dväljes i hafvet eller annorstädes och icke besjälar en världshärskare. Säkerligen har det funnits en tid, då hvarenah ej ännu blifvit en sammanhängande kraft eller varelse, som verkar än i vattnet, än i solen, än i Herren, än i kungen, utan då "makten", "dygden", kraftstoffet, förmågan, lyckan öfverhufvud fanns till endast såsom Yimas härlighet och Visjtäspas härlighet, såsom månens hvarenah och flodens hvarenah. Minnen därifrån äga vi i texternas uttryckssätt. Men för medvetandet i Avesta har "härligheten" blifvit ett slags väsen, där den ej tenderar att abstraheras till en blott egenskap.

Så olika ter sig den primitiva, neutrala maktföreställningens hufvudsakliga eller åtminstone dess mest karakteristiska utvecklingslinjer i Indien och Iran. Gudom har maktstoffet direkt blifvit på båda hållen, i Indien det All-Ena, hvari all världens mångfald upplöser sig och försvinner, i Iran ett af de ringare väsen, som i texterna gruppera sig kring Allvise Herren. I Indien blef prästens brahman allsmäktigt, han kunde i kraft af "makten" tryggt kalla sig gudars och människors herre. De böjde sig för hans makt. Han riskerade ej kung Yimas öde, som, när han förhäfde sig öfver gudomen, såg härligheten ila bort.

[1]) A. M. G. XXII, 628 not 70.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

"Yima den strålande, gode herden,
irrade då olycklig omkring,
dukade under för fiender
och dolde sig under jorden." [1])

Äfven i Iran stego de prästerliga anspråken. Zarathusjtras härlighet yttrar sig i den heliga formelns makt. Men statslifvet tog ändå lofven af det sakrala, äfven under deras innerliga förening i sasanidernas statsreligion, och hindrade fromheten att försjunka i en dorsk tidlöshet. Hvarenah förblef iranska folkets själfbestånd och konungaättens härlighet. Intet prästadöme förmådde helt lägga beslag på öfvernaturligheten. Finns i religionshistorien något tidlösare än brahman, vare sig vi se på offrets och den offerkunniges evigt oförändrade allmakt eller på mystikens världslikgiltighet? Ordet brahmans betydelser varslar om folkets oförmåga att göra egen historia. I Iran förbands "hvarenah" med lifslust, bragd och samfundsvilja. Kungahärligheten symboliserar den stolta historia, som nådde sin höjdpunkt i akemenidernas och sasanidernas kulturgärning, och som i våra dagar går till ända utan ära.

Härledningen af ordet hvarenah hänvisar otvifvelaktigt till ord, som på indiska och iranska beteckna ljus, glans, sol, himmel. Men i de bevarade delarna af Avesta kommer en ljusförnimmelse i förbindelse med "härligheten", såsom vi nogsamt funnit, aldrig till synes. Sagorna veta åtskilligt om, hur hvarenah bär sig åt. Men om något sken eller någon gloria, som omgaf lyckans gunstlingar, höra vi i Avesta intet. Härligheten slöt sig till dem eller fanns i dem. Den kunde öfvergå till dem från fader eller moder, drickas med mjölken, ätas med vassen. I senare skrifter finnas dock spår af hvarenah's ljusskepnad. Egentliga exemplet är den flicka, som skulle blifva profetens moder.

[1]) F R U II, 765.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hon hade (Dînkart VII, 2, 4 ff. se ofvan sid. 279) fått härligheten från sin moder, som fått den från elden. Flickans fader berättade, att det lyste af henne midt i mörka natten. "När flickan sitter inne i huset utan eld och man eldar på i eldrummet, så är det dock ljusare, där flickan sitter, än där man eldar. Man häpnar öfver glansen från hennes kropp, en trollkarl kunde icke lysa så starkt" (v. 7 f.). Men det är att märka, att denna glans förut varit i ändlösa ljuset och i den heliga elden. Äfven Zarathusjtrabarnet, "rikt på härlighet", skiner och lyser till trollkarlarnes förargelse (Dînkart VII, 3, 7), liksom profetens härlighet senare uppenbarade för människorna hans höga kall (VII, 4, 12). Världsslutets frälsare skall äfven, såsom vi sett, genom den öfvernaturliga makten bli i stånd att utföra sina värf. Om Saosjyant säges, att hans kropp utstrålar ljus som solen. Och strax därefter heter det, att kavi-härligheten skall vara med honom (VII, 11, 2 – 3), utan att det förra sättes i uttryckligt samband med det senare. För den folkliga föreställningen tyckes af de sagorester vi äga i behåll, hvarenah's ljuskaraktär ej alltid hafva varit utan vidare gifven. Såsom vi sett, uppträdde kungahärligheten äfven såsom ett djur, som ledsagar den utkorade. Men det är ingalunda regel.

Har icke den persiska islam tagit den forniranska maktföreställningen, liksom så mycket annat, i arf? Sjïa, som blef persisk statsreligion, förnekade Sunna's, den ortodoxa islams, genom mänskligt val utsedda khalifer och erkände såsom imâmer eller föreståndare för de troende endast dem, som blodet och gudomlig utrustning förlänade en mer än mänsklig rätt. Profetens kusin Alï och dotter Fâṭima fortplantade den heliga ätten. Emellertid nöjde man sig icke med härstamningen och stora egenskaper utan trodde, enligt hvad den lärde Sjahrastâni i tolfte århundradets början nedskref i sitt ypperliga reli-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gionshistoriska verk, på en gudomlig ljussubstans [1]) eller kraft [2]) eller en del af gudomen [3]) eller rentaf Allah's ande [4]), som alltifrån Adam öfvergått från den ene utvalde gudsmannen till den andre. Den kom in i Muhammeds och Alīs gemensamme farfader, fortsatte till Abdallāh, hans son profeten och dennes dotter Fāṭima, och i andra linjen genom Abū Tālib till hans son Alī, genom Fāṭima fader till Husein, Sjīas martyrgestalt. Hvarje tidsålder äger sin imām — en indisk och buddhistisk tanke — deras antal uppges olika. Officiella läran i Persien räknar tolf, af hvilka den siste, Muhammed el-Kāsim i nionde seklet, nu lefver fördold för att vid världsslutet återkomma såsom Mahdi — judiska och kristna förhoppningar som islam öfvertagit. Sjahrastāni sammanställer visserligen den gudomliga substansens öfvergång från imām till imām med själavandringstron, som är främmande för Avesta. Men likheten mellan det heliga stoff, som gör imāmkedjan rättmätig, och den iranska kavihärligheten synes mig vara för stor och egendomlig för att vara tillfällig.

Redan Sunna, den ortodoxa islam, kände nūr Muḥammad, "Muhammeds ljus", som redan fanns på Adams panna, och hvaraf sedan alla profeter hafva uppstått. Ljusstoffet vandrar genom alla släktled till bäraren af den gudomliga traditionen (sunna). Det var Sjīa förbehållet att tillerkänna Ali en hufvudsaklig andel i det gudomliga ljuset. Fjorton tusen år före den första människans skapelse stod Muhammeds och Alis förenade ljus inför Gud och vandrade sedan "genom den rena och heliga länden" hos de utkorade männen. Goldziher afvisar tanken på forniranskt inflytande och betonar det nära sammanhanget mellan det generation till generation i arf lämnade ljusstoffet och profetens föruttillvaro och uppvisar

[1]) Haarbrückers öfversättning, Halle 1850, I, sid. 172, 206, 217.
[2]) 217.
[3]) 172, 200.
[4]) 170, 173.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

i hithörande föreställningar likheter med judendomen. Emellertid kan det knappast vara tillfälligt, att läran om den ärfda heligheten, som var den ortodoxa islam främmande, särskildt utbildades i den persiska Sjïa. I senare persisk tradition, särdeles hos Firdusi, uppträder kavihärligheten i skepnaden af ett djur. Men som vi sett, finns det en annan, förmodligen äldre tradition, som vi lärt känna i Dïnkart. Där är hvarenah en ljusföreteelse Och i denna form tycks föreställningen ha öfvertagits af islam.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

VIII.

Frambringaretron i Europa.

Västerlandet har under de två sista århundradena uppleft först frambringare-tron och sedan mana-brahman-religionen. Jag hörde en gång en Kinaforskare i ett föredrag anmärka, hur vissa talesätt och yttranden hos Kong-fu-tse och andra kinesiska klassiker påminna om sjuttonhundratalets språkbruk i Europa. Den som läst igenom citaten från Sji King i vårt sjätte kapitel, torde ha gjort en liknande iakttagelse. Öfverensstämmelsen gäller icke minst till en viss grad gudstron. Man talar om upplysningstidens deism. Det är uppenbart, att religionshistorien i stort sedt icke känner en mer deistisk gudom än Sjang Ti eller T'ien. Man kan knappt undra öfver, att det adertonde århundradet i Europa i den klassiska kinesiska moralismen och förnuftsreligionen igenkände en själsfrände.

Här är icke platsen att redogöra för de urgamla förbindelserna mellan Kina och Västerlandet, hvilket, såsom Hirth visat ur de kinesiska riksannalerna, tidigare under namnet Ta-ts'in, i medeltiden kalladt Fulin, utgjorde i första rummet Syrien och därjämte Egypten och Mindre Asien, icke romerska riket med dess hufvudstad. Om senare lifliga förbindelser vittna fynden i Ost-Turkestan. Att

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

manikeismen spelat en så viktig roll långt i öster, var en öfverraskning. Nestorianernas varaktigare verk i Kina har forskningen känt, alltsedan år 1625 monumentet i Si-ngan-fu upptäcktes. Ännu när Johannes af Montecorvino år 1293 anlände till Kina, voro nestorianerna lifaktiga nog att motverka denne rival i missionsverksamheten. Vid den tiden hade mongolkhanerna öppnat lifligare samfärdsel tvärs igenom Asien. Djengis Khan betydde för kulturförbindelsen mellan Kina och det islamska Persien, hvad Alexander varit för Västerns gemenskap med Indien. Under mongolväldet strömmade muhammedaner in i Kina. Perser och araber fingo anställning där. Men äfven för kristna västerlandets kännedom om Kina öppnade sig nu nya möjligheter, som franciskanernas mission sökte utnyttja. Först genom jesuiterna, som kommo på 1500-talet, ett par hundra år senare, blef emellertid förbindelsen så grundlig, att förutsättningarna inträdde för en viss inverkan från Kina på Västerlandet.

Såväl sin kännedom om himmelska riket som sin beundran för dess kultur hämtade det sjuttonde och adertonde århundradet väsentligen från jesuitmissionens lärda och smidiga patres. Redan den berömde organisatorn af jesuiternas verksamhet i Kina, Matteo Ricci [1]) († 1610), hade skarp blick för kinesernas förståndsmässiga läggning och undvek därför den kristna och buddhistiska fromhetens vidlyftigheter. [2]) Betecknande nog var hans första öfversättning till kinesiska icke ett religiöst arbete utan Euklides' sex första böcker. [3]) Senare, år 1603, författade han en

[1]) De christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Soc. Jesu ex P. Matthæi Ricci eiusdem soc. commentariis libri V, auctore Trigautio Belga, Augustæ Vind. 1615.

[2]) Picot, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18 siècle, 2 éd. 1815—16, 4 vol. I, sid. CCXXX f.

[3]) P. Franz Furtado öfversatte Aristoteles' dialektik och logiska skrifter såväl som hans böcker om himlen och världen till kinesiska. Jfr. C. Fr. Neumann, Die Sinologen und ihre Werke in Z D M G I, sid. 115 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

traktat om läran om Gud, Tien hio xey, Cælestis Doctrinæ vera ratio, som åtnjöt den märkliga äran att räknas med i samlingen af stora kinesiska författare. Han hade då blifvit öfvertygad om, att Kong-fu-tse's lära om Guds väsen föga skilde sig från den kristna, att det icke var den fysiska och synliga himlen, som han ålade sina lärjungar att dyrka, utan himlens herre, den sanne Guden, och att den ära, som bevisades förfäderna, i det man nedföll inför dem och till och med offrade till deras åminnelse, enligt Kong-fu-tse's lära endast utgjorde medborgerliga ceremonier, som betygade barnslig vördnad och ingenting hade att skaffa med afguderi och öfvertro. Pater Nic. Trigault berättade, att den kristna religionen i hela det kinesiska riket kallades Lex Dei Coeli. [1]) Denne jesuit Trigautius, som hade verkat i Kina i trettio år, afgaf om dess religion det ampla vitsordet, att "af alla hedniska sekter, som någonsin blifvit kända för oss europeer, har jag hitintills icke läst någon, som fallit i färre villfarelser än den kinesiska nationen under de första århundradena af dess forntid. Ty jag finner i dess böcker, att kineserna från början och af gammalt hafva tillbedt den högste och ende Guden, som de kallat för himmelens konung eller med andra namn Himmel och Jord. Däraf ser det ut, som om de gamle kineserna kanske varit af den meningen, att himlen och jorden äro besjälade, och som om dess själ af dem dyrkas såsom den allrahögste Guden." Såsom synes, hade den holländske läkaren och geografen Bernhard Varen, i sin latinska, drottning Kristina af Sverige tillägnade religionshistoria föga skäl att inleda nyss anförda citat med orden: "Kinesernas hedniska vansinne." Han visste, att man "aldrig i de kinesiska

[1]) Literæ soc. Jesu e regno Sinarum ad R. P. Claudium Aquavivam eiusd. soc. præpositum generalem a R. P. Nicolao Trigautio conscriptæ, Antverpiæ 1615 sid. 51. Författaren anmärker äfven den stora vikt, som kineserna lägga på ceremonier: gens est mire ritibus dedita.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

böckerna [1]) läser, att kineserna någonsin om den högste Guden och de under honom stående andarne berättat så skändliga ting som romare, greker och egypter, hvilka togo gudarne till hjälp och täckmantel för att försköna alla sina laster". Den kinesiska krönikan vittnar äfven om allt godt, som i flydda tider för riket uträttades. Särdeles prisas Kong-fu-tse. Literaternas sekt utöfvar ingen bilddyrkan, utan tillbeder en enda Gud och tror, att allt som finnes på jorden uppehålles och regeras af honom. Visserligen dyrkas vid sidan af honom andar, men med ringare hyllning, eftersom man tillskrifver dem vida ringare makt och auktoritet. Utom Trigautius, [2]) sin förnämste hemulsman, åberopar Varenius jesuitmissionären Semedo's [3]) berättelse om Kina, jesuiten Jarricus' verk om Indien [4]) och Neuhoffs kinesiska resebeskrifning. [5]) Det hedniska väsendet i Kina förklarades däraf, att "den fördärfvade naturen utan nådens hjälp mer och mer fördärfvas", så att "förståndets ljus till den grad fördunklats, att om också några afhålla sig från den afgudiska bilddyrkan, det dock endast är ett fåtal, som icke allt djupare invefvas i hedendomen" (l. c. 989). Men isynnerhet skyllde man hedendomen

[1]) Bernhard Varenius, Descriptio regni Japoniæ ex variis auctoribus redacta, Amsterdam 1649. Ny upplaga utkom i Cambridge 1673 med titeln: Descriptio regni Japoniæ et Siam. Item de Japoniorum religione et Siamensium. De diversibus omnium gentium religionibus o. s. v.

[2]) De Christiana Expeditione apud Sinas ... auctore P. Nicolao Trigautio, Aug. Vind. 1615.

[3]) Alvaro de Semedo, Relatione d. grande monarchia della Cina Romæ 1643 (dog 1658 i Kina).

[4]) Pierre du Jarric, Histoire des choses mémorables advenues tant es Indes orientales qu'autres pays, Bordeaux 3 vol. 1608—14.

[5]) Under titeln Kurtzer Bericht von mancherley Religionen der Völcker fogades Varenii bok i tysk tolkning till den tyska öfversättningen af Alexander Ross' mycket lästa verk: Pansebeia, or a View of all Religions in the World ... together with a Discovery of all known Heresies 1653, på tyska: Alexander Rossen unterschiedliche Gottesdienste in der gantzen Welt ... übers. Heidelberg 1674. Se sid. 987 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

på buddhismen. Då den enligt traditionen anländt till Kina först år 69 efter Kristi födelse, fanns möjlighet till den förklaringen, att maningen till den kinesiske kejsaren i drömmen att sända en beskickning till Indien afsett evangelium, som vid den tiden af Sankt Bartholomæus predikats i Nordindien och af Sankt Thomas i Sydindien, men att sändebuden af egen försumlighet eller genom skändligt bedrägeri erhöllo en falsk lära i stället för den sanna (l. c. 999 f.). Pater Martinius från Trident, som är känd för sin till många språk öfversatta skrift om den tartariska invasionen i Kina [1]), förklarade, att afgudadyrkan kommit till Kina från Indien år 65 i sällskap med irrläran om världens evighet. [2]) I den inhemska kinesiska litteraturen råder, enligt honom, en märkvärdig tystnad rörande den högste och förste frambringaren af allt. Det eljes så rika språket har intet ord för Gud. Men ofta användes ordet Xangti, som betecknar himmelens och jordens högste styresman. Om himlen ha kineserna mycket att säga i sina skrifter. "Det är mycket sannolikt, att med detta namn åsyftas himlens högste härskare och herre." Sålunda antager Martinius, att kineserna ända från Noah's dagar haft kunskap om Gud. Ty de äro enligt hans mening icke mycket senare än syndafloden eller kanske rentaf lika gamla.

Kinas tidräkning öppnade nya horisonter. Svårigheten var att passa in Kinas höga ålder i den judisk-kristna kronologin. Från hvem af Noahs söner ledde kineserna sitt ursprung? Sådana frågor sysselsatte lifligt sinnena i Paris och annorstädes. Förmodligen har ett samtal om

[1]) Regni Sinensis a Tartaris depopulati concinna enarratio.

[2]) Martini Martinii Tridentini e Soc. Jesu Sinicæ historiæ decas prima, Monachii 1658. Enligt Trigautius var läran om världens evighet inhemsk i Kina. I trots af dyrkan af den högste Guden "lära de rättskaffens filosoferna, att världen hvarken har skapare eller början, utan funnits till af evighet. Detta är de rättskaffens filosofernas mening, ty några oberömda filosofer framställa ännu argare drömmar och narraktigheter." Varenius i Alex. Rossen untersch. Gottesdienste 991.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

saken ingifvit Pascal den i sin korthet gåtfulla anteckning om Kina, som är tryckt i hans "Tankar". Någon så tidig bok i ämnet känna vi ej. Han skrifver: "Jag tror endast sådan historia, hvilkens vittnen våga lifvet för dess sanning." Han tviflar. "Man måste undersöka saken i detalj. Vi måste få papperen på bordet." Mot Kinas historia sätter han Mexikos historiker. [1]) Den allmänna förtjusningen i salongerna öfver Kinas märkvärdighet delade Pascal ej.

Den bästa sammanfattningen af den dåtida kännedomen om de kinesiska religionerna lämnade jesuiten Athanasius Kircher i sitt ståtliga verk af 1667. [2]) Upptäckten år 1625 af det gamla nestorianska minnesmärket i Si-ngan-fu hade tillvunnit den kinesiska missionen nytt intresse. Kirchers öfversättning utgafs några år senare af Andreas Müller med musik(!) och rättelser. [3]) Kapitlet De Sinensium idololatria i tredje delen af Kirchers verk behandlar de tre "sekterna" i Kina, nämligen literaternas sekt, Amidadyrkan och taoismen. [4]) Den förstnämnda stod enligt Kircher högt öfver de andra. Hon erkänner en filosof, Konfuzius, som jämföres med den egyptiske HermesTrismegistos-Thot. Enligt Konfuzius' bestämmelse dyrka de lärde kineserna inga gudabilder utan "en gudom, som de kalla himmelens konung". Den andra sekten, buddhismen, har kommit till Kina från Västern, från Indien. Den bekänner sig till tron på många världar, själavandringen [5]) och nästan hela den pythagoreiska filo-

[1]) Pensées, éd Astié 2 uppl., sid 523 f.

[2]) China Monumentis qua sacris qua profanis . . . illustrata, Amsterdam 1667.

[3]) Monumenti sinici quod anno CIↃICXXV terris in ipsa China erutum . . . lectio, versio, translatio . . . P. Athan. Kircherus . . . edidit, tonos vocibus addidit . . . Andreas Müllerus Berlin 1672.

[4]) China illustrata sid. 131 ff.

[5]) Själavandringen, som nu i följd af den ökade kännedomen om Indien leder våra tankar närmast till Indien, var för dåtiden i första hand en pythagoreisk lära. Så skref t. ex. N. Trigautius i Literæ soc. Jesu e regno Sinarum ad R. P. Claudium Aquavivam, sid. 114: "Toto hoc regno Pythagorica metempsichosis mire recepta est."

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sofin och afhåller sig liksom pythagoreerna från animalisk föda. [1]) Här omnämnas de bilder, som pater Martinus Martinius hade sett i provinsen Fokien af "den heliga jungfrun med sin välsignade son i armarna". Författaren finner, att man i slika bilder och i andra föremål "fromt kan tro" på spår af aposteln Thomas' verksamhet eller af senare förkunnare af evangelium. [2]) Sektens tempel äro fulla af "rysliga vidunder af metall, marmor, trä, lera". Dessa afgudar härstamma, enligt den lärde jesuiten, genom förmedling af perser, meder och inder, från Egypten. Detsamma gäller de fula demoner, som dyrkas af den sekt, som en med Konfuzius samtida filosof grundat. Den sysslar med himmelsfärder och lifvets förlängning, med att utdrifva djäflar och göra regn. Kircher kallar denna riktning Lanzu- (= Lao-tse) sekten. Babel var då för tiden såsom religionens och vishetens källa ännu okändt. I stället hänför Kircher, liksom Theophil Spizelius [3]) och andra, allt till Epypten. Egypterna voro beryktade för mängden af allehanda afgudabilder. Att kineserna lånat från dem, bevisar Kircher med tre grunder, som för öfrigt äfven härleda åtskilligt från den grekiska gudaläran, hvilken enligt den antika traditionen var beroende af Egypten. Anmärkningsvärdt är, att äfven den ursprungliga rena monoteismen i Kina icke blott jämföres med den egyptiska Thot-Hermes spekulationen, utan rent af tyckes härledas från Egypten. Den kinesiska skriften förklaras af Kircher ur hieroglyferna. I hela kapitlet finns intet försök att härleda den kinesiska gudskunskapen från den bibliska

[1]) Trigautius hos Varenius l. c. 1000 f. finner äfven, att buddhismen i Kina hämtat åtskilligt från Västerns filosofer, såsom läran om flera världar från Demokrit, själavandringen från Pythagoras och en viss aning om treenigheten från kristendomen.

[2]) De åsyftade bilderna föreställde väl Kwanyin. Men det är icke uteslutet, att den kvinnliga Kwanyin-typen med barnet på knäet rönt inflytelse af den nestorianska kristendomen och rent af går tillbaka till Mariabilder.

[3]) De re literaria Sinensium Commentarius Lugd. Batav. 1660.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

uppenbarelsen. Men satan har i den kinesiska mytologin liksom i andra fall i sin arga list efterapat den heliga treenigheten. [1])

Mer öfvertygande än påståenden och berättelser var öfversättningen af kinesernas heliga skrifter ägnad att verka.

År 1662 utgafs af Prosper Intorcetta i Kina pater Ignatius a Costa's öfversättning af Ta-hio, "Stora läran", under titeln Sapientia sinica. [2]) Häftet tycks vara tryckt efter träsnitt. Efter dedikation och företal att döma har Intorcetta större förtjänst af boken, än titeln anger. Han skänker i titeln sin lärare Ignatius a Costa äran, men kallas själf i Andreas Ferrams företal för "author". Bokens innehåll gaf ingen anledning till att behandla frågan om de kinesiska gudsnamnens förhållande till den kristna läran om Gud.

En af de fyra "skrifterna", som i anseende komma de fem King närmast, framträdde för västerländsk publik i ordagrann latinsk öfversättning af italienske jesuiten Intorcetta år 1673 i Paris. Det var Tjong Yong (Intorcetta skref Chum yum) "läran om midten" (medium constanter tenendum), hvartill fogats Kong-fu-tse's lefverne på latin och franska [3]). Intorcetta vill ej jämföra Kong-fu-tse med Seneka eller Plutarch, men påpekar lärans höghet och att Kong-fu-tse hvarken var afgudadyrkare eller ateist [4]). Hans höga anseende hos kineserna borde, rätt användt, tjäna till kristendomens bekräftelse, liksom Paulus hos atenarne

---

[1]) Kircher l. c. 136.

[2]) Sapientia sinica exponente P. Ignatio a Costa . . . a P. Prospero Intorcetta . . . orbi proposita. Kiến C'hăm in urbe Sinarum Provinciæ Kiăm Sī. 1662.

[3]) Sinarum Scientia Politico-moralis sive Scientiæ Sinicæ liber. Äfven utgifven med fransk titel: La Science des Chinois ou le livre de Cum-fu-çu, trad. mot pour mot de la langue chinoise par le R. P. Intorcetta Jés. Paris 1673. Tjong Yong härrör från Kong-fu-tse's sonson. Tsi-si, som lefde omkring 450—400 f. Kr. Se Fr. Rel. Urk. I, 170.

[4]) l. c. 16.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

begagnade sig af en grekisk skald såsom auktoritet. [1]) Pater Philippe Couplet ledde under sin resa i Europa 1680 uppmärksamheten på Kong-fu-tse's klassiska urkunder öfversatta af Ignacio da Costa. [2]) Den höga uppskattningen af den kinesiska gudstron höll sig länge i de jesuitiska skrifterna och meddelade sig genom dem så småningom till det bildade publikum. År 1687 utkom i Paris det redan af oss omnämnda ståtliga verket af de fyra jesuiterna under pater Couplet's ledning: Confucius Sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita, studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet. Här kallas Kong-fu-tse "sapientissimus et moralis Philosophiæ pariter ac politicæ magister et oraculum".

Ingen europeisk filosof har, heter det, åtnjutit sådan auktoritet som Kong-fu-tse. Och han står ingalunda i motsats till evangeliets ljus och lära (sid. XIII). En öfversättning med kommentar af "Stora läran" (Ta-hio), "Orubbliga midten" (Tjong Yong) och af Kong-fu-tses logia (LunYü) öfverlämnades af de nämnda jesuiterna i detta verk åt konung Ludvig XIV, liksom om Kong-fu-tse själf hade anländt till Frankrike för att kasta sig ned för det franska majestätets fötter "för att offentligen" — skrifva de — "beundra Din vishet och bekänna, att hans egen af hans landsmän med otroligt pris och beröm lofordade vishet dock är Din underlägsen, såsom stjärnorna stå efter solen". Kong-fu-tse hade själf förutsagt en fullkomlig härskare. Det nådde nu i Ludvig sin uppfyllelse, hvilkens

---

[1]) Intelligit ex his omnibus prudens Lector, quam non inutilis futura sit Euangelico præconi viri huius authoritas, siquidem ea apud hanc gentem quæ magistri sui et literarum suarum usque adeo studiosa est, uti quandoque possit (et vero potest) ad Christianam veritatem confirmandam; quemadmodum videmus, apostolum Paulum poetae Graeci authoritate olim apud Athenienses fuisse usum.

[2]) H. Cordier, La Chine en France au XVIII siècle, Paris 1910 sid. 113.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

omsorg om kättarnes utrotande skulle ha beredt Kong-fu-tse en alldeles särskild glädje, enär den kinesiske mästaren lärde: Hu y tuon, det är: oppugna heretica dogmata.[1])

Vid samma tid erhöll Europa den första ansenliga sändningen af kinesiska böcker. Tidigare ägde Paris-biblioteket fyra kinesiska volymer, som härrörde från kardinal Mazarin's samlingar. Pater Joachim Bouvet medförde vid sin återkomst från Peking 1697 en gåfva af kejsar Kang-hsi, bestående af 49 kinesiska böcker. Först sextiofem år senare erhöll Bibliothèque nationale ett tillskott af manuskript från Indien, som kunde i betydelse mäta sig med hvad Bouvet medförde från det aflägsnare Kina.

Hvad angår uppskattningen af Kinas visdom, gick pater Fr. Noël ännu ett steg längre än Couplet, Intorcetta och de andre. År 1711 utgaf han i Prag en original-öfversättning af Kinas sex klassiker: Sinensis imperii libri classici sex, nimirum Adultorum schola, Immutabile Medium, Liber sententiarum, Memcius, Filialis observantia, Parvulorum schola, e sinico idiomate in latinum traducti a P. Francisco Noël. Då dessa böcker fordrades af alla baccalaurei i riket, hvilket icke var fallet med de fem King, ansåg han en tolkning af de förra vara nödvändigare. Han fann, att kineserna om också icke till formen, dock till innehållet voro jämförliga med de gamla grekerna.[2]) Hade Intorcetta och hans medarbetare, enligt hvad de i företalet till sitt verk (sid. XIII) förklarade, varit ledda af den uttryckliga afsikten, "icke att visa europeerna den kinesiska visheten, utan att skaffa vapen åt dem som förbereddes till missionärs-

[1]) Ett pikant bidrag till den nuvarande diskussionen bland sinologerna rörande den mångbeprisade kinesiska toleransen, som J. J. M. de Groot icke utan framgång, om också kanske med tendenser till en motsatt ensidighet, förvisat till legendens område.

[2]) Jfr. Jos. Hager, Panthéon Chinois ou parallèle entre le culte religieux des Grecs et celui des Chinois ... Paris 1806.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kallet", så träder hos Noël missionsändamålet mer i bakgrunden. "Denna latinska öfversättning af kinesernas sex klassiska skrifter öfverlämnar jag dig, kære läsare, icke blott för att du må lära känna, hvad kineserna hafva skrifvit, utan äfven på det att du må göra det som de riktigt tänkt." Sitt företal slutar han med den fromma önskan: "Dum leges Sinarum doctrinam, Christianorum vitam cogita. Utinam utrisque lapis angularis fiat Christus." Respekten för Kinas höga ålder gör sig märkbar äfven hos Noël. År 1687 hade den belgiske jesuiten Ph. Couplet, som vi redan lärt känna, utgifvit den kinesiska kronologin från 2952 f. Kr. till 1683 e. Kr.: Tabula chronologica Monarchiæ sinicæ, Paris 1687. Boken uppväckte i de vetenskapliga kretsarna ett utomordentligt intresse, som räckte mer än hundra år.[1]) Uppgiften att de fem King voro skrifna 3000 år före vår tidräkning, gällde ända till Voltaire.[2]) Man kan icke undra på, att en så gammal visdom ingaf förtroende och vördnad. Den alltsedan Justinus Martyr i kyrkan så omtyckta låneteorin, som vi påträffat hos Martinius, måste gå mycket långt tillbaka, om den ville upprätthålla den bibliska sanningens prioritet i tiden. Jesuiterna sågo i de fem King "den naturliga lagens grundsatser, som de forne kineserna hade mottagit från Noah's barn".[3])

Vid denna tid hade jesuiterna att glädja sig åt kinesiske kåjsarens synnerliga gunst. Han hade till och med högtidligt bekräftat det kinesiska gudsnamnets öfverensstämmelse med det kristna. År 1675 den 12 juli skref

---

[1]) En af de förste tyske bearbetarne var kurfurstliga, brandenburgska rådet Christ. Mentzel, Kurtze chinesische Chronologia oder Zeitregister aller chinesischer Kaiser, Berlin 1696.

[2]) Oeuvres complètes 1878 V, 55. Han hänvisar till den lärde jesuiten Parrenins bref. (Lettres au R. P. Parrenin, Paris 1759, 2 uppl. Paris 1770.)

[3]) Lettres édifiantes et curieuses par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, Recueil XIX, 1729 sid. 483.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

han vid ett besök i ordens kyrka i Peking med egen hand med en pensel de två skriftecknen Kiem Tien "ära Himlen" eller "tillbed Himlen". Taflor med samma inskrift upphängdes i jesuitkyrkorna i himmelska riket i den öfvertygelsen, att dessa ord betydde dyrkan af himmelens herre, icke af den synliga himmelen. 1692 vunno jesuiterna sin största framgång. Då gaf Kang-hsi tillåtelse till att predika och utbreda den katolska religionen i riket. [1])

Denna framgång skattades så mycket högre, som den kräft ihärdig sträfvan och föregåtts af ansenliga svårigheter. I den minderårige Kang-hsi's nionde regeringsår hade 1671 ett edikt utkommit, som visserligen medgaf chefen för det astronomiska verket, den belgiske jesuiten Verbiest och hans medhjälpare fri religionsöfning men förbjöd byggandet af nya kyrkor och öfvergång till kristendomen. Kongfutsianismens grundläror inskärptes, och för första gången predikades för de breda folklagren en ohöljd fanatism. Under det inträng missionen härigenom led, blef äfven Intorcetta illa behandlad. Kåjsaren blef visserligen allt mer känslig för jesuiternas tjänster. Men Peregra, Thomas och andra patres gjorde förgäfves åtskilliga försök att få ediktet upphäfdt, tills det lyckades 1692. Kristendomen förklarades då uttryckligen vara tillåten. [2])

Jesuiternas meddelanden från Kina kunde icke undgå att väcka uppmärksamhet hos tidens ledande andar. Leibniz satte sig genom bref i förbindelse med några

---

[1]) P. Jos. Suarius, Libertas Evangelium Christi annunciandi et propagandi in imperio Sinarum solenniter declarata anno Domini 1692 die 22 mensis Martii ... i Novissima Sinica, 2 uppl. 1699.

[2]) P. Charles Le Gobien, S. J., Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la Religion chrétienne, Paris 1698. Le Gobien skrifver icke längre såsom portugiserna Xantum, Xansi, Quamsi o. s. v. utan efter franska uttalet Chanton, Chansi, Coüansi etc.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

af missionärerna[1]) och riktade till dem "många och svåra frågor", såsom Grimaldi undvikande svarade i ett bref af 1693.[2]) Grimaldi hade af kinesiske kejsaren kallats till Verbiests efterföljare såsom chef för det matematiska institutet i Peking, och Leibniz hade gjort hans bekantskap i Rom. I företalet till Novissima sinica utför Leibniz närmare den redan i titeln[3]) angifna optimism, som händelserna i Kina tycktes skänka den skönaste bekräftelse. Den lilla boken är prydd med den store kejsar Cam-Hy's (Kang-hsi 1662—1722) porträtt, hvilken vid denna tid i Europa blef så ofta prisad och afbildad. Här yttrade sig Leibniz om den världshistoriska betydelsen af den lifligare förbindelsen mellan Kina och Västerlandet i ord som förtjäna att anföras. "Singulari quodam fatorum consilio factum arbitror, ut maximus generis humani cultus ornatusque hodie velut collectus sit in duobus extremis nostri continentis, Europa et Tschina (sic enim efferunt) quæ velut Orientalis quædam Europa oppositum terræ marginem ornat. Forte id agitat suprema providentia, ut dum politissimæ gentes eædemque remotissimæ sibi brachia porrigunt, paulatim quicquid intermedium est, ad meliorem vitæ rationem traducatur." Den första delen[4]) af Novissima sinica utkom första gången 1697 och innehöll sju uttalanden af jesuiter om Kina och missionen. I företalet gaf Leibniz ett starkt och för tidehvarfvets religionsuppfattning synnerligen karakteristiskt uttryck åt sin höga

[1]) A. Verjus, Correspondance avec Leibniz au sujet des affaires de Chine 1706.

[2]) Novissima sinica 2 uppl. 1699, sid. 156 f.

[3]) Novissima sinica historiam nostri temporis illustratura in quibus de christianismo publica nunc primum autoritate propagato missa in Europam relatio exhibetur, deque favore scientiarum Europæarum ... edente G. G. L. 2 uppl. 1699.

[4]) Såsom andra del af Novissima Sinica utkom 1699 en latinsk öfversättning af jesuiten Joachim Bouvet's franska skrift om kinesiske kejsaren, likaledes försedd med dennes bild: "Icon regia monarchæ Sinarum nunc regnantis. Ex gallico versa."

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

uppskattning af Kinas religion. "Sedefördärfvets gränslösa fortskridande har enligt min mening bragt oss i ett sådant läge, att det nästan synes vara nödvändigt, att kinesiska missionärer sändas till oss för att undervisa oss i naturliga teologins gagn och utöfning, liksom vi sända dem missionärer i den uppenbarade." Den jämförelse, Leibniz anställde mellan Kong-fu-tses och bibelns sedlighet, utföll ej alltid till den senares fördel.[1]) Som bekant inkräktade Leibniz' kinesiska sympatier ej på hans missionsifver. I sitt utlåtande af den 25 maj 1700 rörande den vetenskapsakademi, kurfursten ville upprätta i Berlin, sätter Leibniz "die Fortplanzung des einen Evangelii" främst af akademins uppgifter. I stiftelseurkunden nämnes också missionen. I den från en af Leibniz påverkad författare härrörande Pharus missionis evangelicæ, som Plath utgifvit, angifves missionen i Kina såsom en tysk uppgift, medan engelsmännen verka i Västindien och holländarne i Ostindien.

Långt innan jesuiternas erkännande af Kinas gudstro såsom en visserligen icke uppenbarad men dock verklig kunskap om den sanne Guden vunnit slik entusiastisk tillslutning inom tidens högsta bildning, hade emellertid, förklarligt nog, oppositionen börjat göra sig hörd. Den framkom först ur jesuiternas egna led. Longobardi, som verkade länge i Kina, från 1596 till 1655, ansåg att T'ien och Sjang Ti betecknade den materiella himmelen, icke himlens herre, och förbjöd de kinesiska gudsnamnens användning. I sin Tractatus de nominibus sinensibus[2]) 1623—33 bestred han de vanliga bevisen för den fornkinesiska gudstrons supranaturalistiska karaktär. Till honom slöto sig begärligt de andra missionerande

[1]) Kortholt, Viri illustris Leibnitii epistolæ ad diversos. Leipzig 1734, II, sid. 165 ff.

[2]) På spanska i P. Navarrete, Tractados historicos ... Madrid 1676, i fransk tolkning af P. de Cicé, Traité sur quelques points de la religion des Chinois, Paris 1701.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ordnarna. Kanske medverkade den alltför mänskliga afundsjukan öfver jesuiternas framgång. Dominikanerpatern Jean Baptiste de Moralez och franciskanern Antoine de Sainte Marie "upptäckte" år 1633, att jesuiterna tillåto de kinesiske kristne att ägna Kong-fu-tse och de döde samma dyrkan, som de kinesiske afgudadyrkarne ägnade denne filosof och förfädren.[1]) Icke alltid låto underrättelserna från Kina så gynnsamma, som i de ledande jesuiternas skildringar. År 1665 blef pater Grüber, som vistats tre år i Kina, tillfrågad om sin mening. Han svarade rent ut, att kineserna i hjärtat voro afgudadyrkare allesammans. Äfven han gaf ett visst företräde åt Kong-fu-tse's anhängare, men det hjälpte dem ej. "De äro i hjärtat alla afgudadyrkare och tillbedja i sitt inre afgudabilderna. Fäster man sig vid det yttre, finner man trenne sekter. Den första är literaternas, hvilka säga sig tillbedja en högre substans, som de på sitt språk kalla sciax-Ti. Dessa två ord ha de inristade på guldskyltar, som äro uppsatta i deras tempel, och de dyrka sciax-Ti med offer, som består i att man bränner gyllene eller silfverfärgadt eller hvitt papper", ljus och rökelse. "Men bekänna de sig till denna religion, som tycks hafva något ädelt i sig, så är det endast i det yttre för att skilja sig från de andra, särskildt från bonzerna" (buddhistmunkarne). "Dessa äro ett slags människor, som kommit från Indien till Kina. De äro vidskepliga, afgudadyrkare, dumma och lättrogna. I början hade de en viss framgång hos kineserna, såsom ofta händer med nya saker, som man ännu icke känner bra till. Läran om själavandringen, som de förde med sig, tilldrog dem först mycken vördnad, änskönt den icke alldeles liknar Pythagoras' anhängares lära. Men sedan uppträdde Kinas lärde emot dessa nykomlingar mer af afund än af kärlek till sin

[1]) Décret du S. Père Clément XI sur les Cérémonies de la Chine. Utan tryckår och tryckort.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gamla religion, och de hafva predikat sin sciax-Ti till den grad, att de beröfvat bonzernas religion allt förtroende" [1]) ...

Vi hafva här icke att skildra den spännande striden, i hvilken maktfrågor och intriger på föga uppbyggligt vis blandade sig med de skilda öfvertygelserna. Utan tvifvel hade jesuiternas anpassning betänkligt öfverskridit det sedligt försvarliga. Den apostoliske vikarien Maigrot i Fo-Kien, äfven biskop af Conon, föreskref i sitt herdabref den 26 mars 1693 uttryckligen, att Gud skulle kallas "himlens herre", T'ien Tchu, icke T'ien och Sjang Ti, "himmel och käjsare", hvilket vore afguderi. Han påyrkade, att taflorna med orden Kiem Tien, "dyrka himlen", som hade upphängts i alla jesuiternas kyrkor, skulle tagas bort, hvilket förorsakade mycken oro. I Vatikanen voro starka makter i rörelse mot jesuiterna. Innocentius tillsatte en kommission, som formulerade frågor och på dem förskaffade sig svar, som gingo stick i stäf mot den jesuitiska praxis. Rörande gudsnamnen spordes i den andra frågan, "huruvida orden Tien, himmel, eller Xang Ti, högste käjsaren, böra förkastas såsom beteckning för den allgode högste Guden (Deum Optimum Maximum). Det finns skäl till tvekan. Ty visserligen ansågo och anse några europeiska missionärer, att de forna kineserna med sagda namn Tien och Xang Ti beteckna den lefvande och sanne Guden. Men icke desto mindre upplysa nästan alla missionärer, att de kinesiske lärde, som bilda den förnämsta riktningen i kinesiska riket, i den mån de framställa och hylla denna riktnings lära, åtminstone sedan femhundra år tillbaka, då de alla, eller, såsom några påstå, nästan alla råkat in i ateism, med orden Tien och Xang Ti icke beteckna något annat än den fysiska och synliga himlen, eller himlens högsta kraft, som är inneboende i denna himmel, i hvilken kraft de se ursprunget

[1]) Viaggio del P. Giovanni Grueber tornando per terra da China in Europa. Äfven på franska. — Sciax-Ti = Sjang-Ti.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

(principium) eller snarare en del af ursprunget (conprincipium) till allt. Därför offra de till den så uppfattade himlen, liksom till jorden, planeterna, bergen och floderna" [1]). Svaret blef jakande. "Ty om dessa ord hos den förnämsta riktningen i Kina, som benämnes literaternas, icke beteckna något annat än den kroppsliga och synliga himlen eller en viss i denna himmel inneboende kraft eller egenskap, så böra missionärerna, hvilken annan innebörd än må kunna läggas i dessa ord, helt och hållet athålla sig från dem för att icke gifva dessa hedningar någon anledning att tro, att Gud, som de kristne dyrka, endast är den fysiska himlen eller dess kraft." För katolska missionen blef diskussionen afklippt genom Clemens XI's dekret af 1704, offentliggjordt först den 22 februari 1709, och Benedictus XIV's bulla Ex quo singulari. "Himlens herre" antogs officiellt till kristet gudsnamn, ehuru detta namn i tredje århundradet f. Kr. tilldelades en af de åtta andarne. Man har sökt afvinna den påfliga förordningen en så mild tolkning som möjligt. Missionärerna i Peking skrefvo senare därom: "När påfven förbjudit den kinesiska kyrkan att använda orden Tien och Chang-ti, så har han därmed icke påstått, att de ej sedan gammalt varit vanliga och utgjort de kinesiska namnen på den sanne Guden, hvaröfver man aldrig stridt eller kan strida. Ej heller har han sagt, att de icke längre skulle vara det, utan han har endast förbjudit deras användning: ett förbud som är värdigt alla herdars herdes rena lära och vishet, enär Guds tillbedjansvärda namn i afguderiets mörker, som betäcker nästan hela Kina, icke får vara utsatt för någon tvetydighet, ej heller genom okunnighet fördunklas, utan måste för allas ögon skina med trons

---

[1]) I Décret du S. Père Clément XI sur les Cérémonies de la Chine står C. Maigrot's Mandatum eller Edictum, vidare kardinalkommissionens frågor, de erhållna svaren och påfvens dekret. Den i texten anförda frågan läses sid. 24. Svaret sid. 74.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ljus." [1]) Man har äfven, ända in i vår tid, sökt vetenskapligt rättfärdiga valet af det nya gudsnamnet genom att tillerkänna det en så ärevördig förhistoria som möjligt. Men det kan ej frånkommas, att T'ien Tju tidigare hufvudsakligen användts af buddhister, judar, nestorianer, muhammedaner, katoliker, protestanter. Den kinesiska gudstrons egna äkta och urgamla beteckningar afvisades genom Vatikanens åtgärder såsom oanvändbara för de kristne, hvilket icke kan betyda annat, än att de faktiskt skulle tillhöra naturreligionen och vara hedniska. Vi hafva i kap. IV haft tillfälle att se, hurusom den vanliga missionspraxis eljes tagit fasta på namnen på frambringaren för att införa det kristna gudsbegreppet. Äfven i Kina har så skett genom den protestantiska missionen.

Man kan ej undra på, om det glödde under askan hos dem af jesuiterna, som af sin lärdom och erfarenhet öfvertygades om det använda gudsnamnets riktighet. Ett rörande vittnesbörd äga vi i pater Prémare's Notitia linguæ sinicæ, först ett sekel efter hans död tryckt i Malacka 1831 och i engelsk tolkning utgifven i Kanton 1847. Sinologen G. Pauthier utgaf 1861 ett förut otryckt, förtroligt meddelande, hvari Prémare utförligt, med stöd af anförda kinesiska texter, uttryckte sin sorg öfver det skedda. Den heliga stolen hade utfärdat sitt förbud. "Men", skref Prémare, "jag kan aldrig tro, att kyrkan kan tycka illa vara, att man beröfvar fritänkarne i Europa den förnämsta förevändning de kunna anföra till förmån för sin godtrogenhet och sitt lastbara lif, nämligen att ateismen väl icke är en sådan ryslighet, då det visaste och äldsta folket i världen offentligen bekänner sig till

---

[1]) Mémoires concernant l'histoire ... des Chinois I, Paris 1776. På tyska hos Christoph Meiners, Abhandlungen sinesischer Jesuiten über die Geschichte, Wissenschaften, Künste, Sitten und Gebräuche der Chinesen. I, Leipzig 1778, sid. 442.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

den.“ [1]) Den 10 september 1728 berättade Prémare [2]) i ett bref från Kanton, att den regerande kåjsaren, “som ofta säger om Thien och Chang-ti allt det som profeterna ha sagt om den sanne Guden, offentligen förhånar namnet Thien-Tchu, som vi gifva honom, och hädar guda-människan, som vi dyrka, utan att någon missionär vågat skrifva till försvar för Jesus Kristus“. Kåjsaren hade skrifvit, att den europeiska religion som dyrkar Thien-Tchu, tillhörde de falska sekterna, och att europeerna användes endast i följd af sina matematiska kunskaper. Den kinesiska texten, som Prémare också meddelar, innehåller dock, enligt Pauthiers påpekande, icke det uttryckliga påståendet, att kristendomen är falsk, endast att europeernas Thien-Tchu-religion ej är hämtad ur de kinesiska King. [3])

Åt jesuiternas lysande förhoppningar i Kina beredde icke blott andra missionerande munkars afund och Vatikanens utslag, utan äfven förföljelser som utbrutit i Kina, en bedröflig ändalykt. Vi kunna icke fördölja för oss, att deras egna metoder buro en dryg anpart af skulden. Men ifråga om gudsnamnen hafva icke blott evangeliska missionärer som Morrison, Medhurst, J. Legge, Faber utan äfven flere andra framstående sinologer såsom von der Gabelentz, von Strauss und Torney, de Harlez, Grube, Conrady gifvit Vatikanen orätt.

Påfvens bulla förmådde emellertid icke dämpa den höga uppskattning eller öfverskattning af Kinas kultur, sedelära och religion, som jesuitpatres närt medels öfversättningar och Lettres édifiantes et curieuses. De hade visat det undrande och beundrande publikum ett

---

[1]) G. Pauthier, Lettre inédite du P. Prémare sur le Monothéisme des Chinois. Paris 1861, sid. 4.

[2]) Det var samme Prémare som öfversatte ett kinesiskt drama: Le Petit Orphelin de la Maison de Tchao. Denna dikt gaf Voltaire idén till tragedien: L'orphelin de la Chine.

[3]) l. c. sid. 52.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

folk, som kände den sanne Guden före Abrahams dagar, och som före Roms grundläggning ägde en hög sedelära. Äfven i kyrkliga katolska kretsar var Kinafebern hög, och man kan ännu på 1700-talets midt icke spåra någon nedgång.

Man diskuterade lifligt den uråldriga kinesiska odlingens härkomst. Vi ha redan omnämnt den egyptiska hypotesen. M. de Guignes utvecklade den närmare. En egyptisk koloni på fem tusen personer hade enligt hans för Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres den 14 nov. 1758 föredragna beräkning [1]) kommit till Kina och lärt kineserna konster och vetenskaper. Denna hypotes vann stor tillslutning, men mötte äfven gensägelse. [2]) Den lärde jesuiten Parrenin ställde sig kritiskt till den. Han lutade åt den förnuftiga meningen, att kineserna själfva skapat "de konster och vetenskaper, som de ägt i tre eller fyra tusen år". [3])

Att den katolska teologiens eget högkvarter, Parisuniversitetet, förblef en medelpunkt för Kinaförtjusningen, måste väcka oro i mer konservativa sinnen. Icke utan skäl sammanställdes förkärleken för Kina, som Vatikanens åtgärder ingalunda afkylde i de kyrkliga kretsarna, med den allt mer öfverhandtagande deismen. Vi kunna i dag icke blunda för, att detta sammanträffande var mer än en tillfällighet. Iakttagelsen gjordes redan på 1700-talet i Paris. Franske universitetslektorn i Uppsala Chevaillier gjorde mig uppmärksam på en egendomlig skrift, som

---

[1]) Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie Egyptienne, Paris 1759.

[2]) L. Deshautesrayes, Doutes sur la dissertation de M. de Guignes... proposées à Mrs de l'Acad. Royale des Belles-Lettres, Paris 1759. De Guignes svarade samma år: Réponse de M. de Guignes etc. Paris 1759.

[3]) Lettres de M. de Mairan au R. P. Parrenin, jésuite, missionaire à Pékin, contenant diverses questions sur la Chine, Paris 1759, 2 éd. 1770, sid. 222 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

utan författarenamn och utan årtal utkom i Paris omkring 1767: Cas de conscience sur la commission établie pour réformer les corps réguliers. Den är ett klagorop mot deismens herravälde och anför till bevis bland annat, att i själfva Sorbonne, där förut endast skolastik bedrefs, nu jämförelser anställdes mellan den kinesiska kronologin och den mosaiska. Författaren [1]) är mycket missnöjd med tiden. Teologerna förkunna en lära som är sämre än jesuiternas förut härskande. Deismen och den blotta naturliga religionen utgöra molinismens nödvändiga konsekvens. En medelväg mellan molinism och jansenism känner den moderna fakulteten icke, utan man drager verkligen den förras konsekvenser, låt vara med en viss försiktighet. Författarens egen studietid låg omkring trettiofem år tillbaka i tiden. Af det han nu på universitetet får höra, begriper han ingenting. Språk, metod, problem, allt är nytt. Man känner sig som förflyttad till ett främmande land. "Hvartill tjäna alla dessa spörsmål om Moses kronologi, som man ställer i motsats mot kinesernas fabelaktiga tidräkning, hvilken man med förkärlek tillmäter den största vikt, om icke till att uppväcka tvifvel på den heliga skrifts uppenbarelse och auktoritet, grundvalen för vår religion." [2]) Kina var modesak och mer än så.

Leibniz' exempel har visat oss, att man i protestantiska kretsar icke stod katolikerna efter, om än, såsom vi strax skola se, förkärleken för Kina någon gång tyddes såsom intyg om romerska sympatier. Tyska upplysningens mest representative tänkare Christian Wolf gaf i sitt festtal i

---

[1]) På det Bibliothèque nationale tillhöriga exemplaret står med blyerts: Par D. Clémencet, suivant Bachaumont, ou par un dominicain de la rue du Bac (1767).

[2]) l. c. 49.

Författaren omtalar sid. 71, att "våra filosofer" vågat framställa England, Preussen, Sverige och andra länder, där katolicismen knappt är tåld, såsom föredömliga.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Halle 1721, De sapientia Sinensium oratio [1]), då han öfverlämnade prorektoratsämbetet åt sin efterträdare, kinesernas sedelära det högsta möjliga beröm, i det han företog sig att bevisa dess öfverensstämmelse med sin egen. Kong-fu-tse ansågs enligt honom i Europa med orätt vara upphofsmannen till denna kinesiska vishet. Fastmer fanns hon långt tidigare i Kina. Men "då ett jämmerligt tillstånd" så småningom hade inkommit i kinesiska riket, "så bemödade sig Confuz, som var en mycket dygdig och lärd man och af den gudomliga försynen särskildt bestämd för detta ändamål, att upphjälpa rikets förfall" [2]). "Confuz bör alltså visserligen icke betraktas såsom stiftare af den kinesiska världsvisheten, men väl som dess återställare" [3]). Kong-fu-tse's gudomliga kallelse bekräftade Wolf några år senare i anmärkningar, som han fogat till sitt prorektorstal. "Jag hyser inga betänkligheter mot att påstå, att Confuz gafs åt kineserna genom en särskild försynsakt af Gud, för att han skulle kunna upphjälpa riket igen efter dess förfall." Men en gudomlig uppenbarelse hade hvarken meddelats åt Kong-fu-tse eller åt Kina före honom. I det anförda talet gick Wolf ända till följande påstående, som han dock senare modifierade: "De gamle kineserna, om hvilka jag talar, visste ingenting om alltings upphof och ägde ingen naturlig gudsdyrkan, mycket mindre några spår af den gudomliga uppenbarelsen, sålunda kunde de för främjande af dygdens utöfning endast bruka naturliga krafter, som icke grunda sig på någon gudsdyrkan" [4]). Men de betjänade sig med

[1]) Trevoltii 1725, Frankfurt am Main 1726.

[2]) Chr. Wolf, Gesammelte kleine philosophische Schriften, VI, sid. 49 f. Halle 1740.

[3]) l. c. 59. Eljes befattade sig Wolf icke med den lifligt diskuterade kronologin. "I tidräkningen har jag icke anställt några undersökningar, enär sådana icke tillhöra mitt närvarande förehafvande" l. c. 13. I Miscellaneis Berolinensibus IV och V hade kinesernas kronologi varit föremål för upprepade artiklar och notiser, l. c. 14 noten.

[4]) l. c. 112, 119 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

stor framgång af dessa. Redan tidigare hade Wolf i tryckta föreläsningar med förkärlek sysselsatt sig med den kinesiska visheten. Nu drager han slutsatser.[1]) "Alltså har jag, mina högtärade åhörare, nu framställt för eder grunderna för de gamle kinesernas vishet, och nu i denna förnämliga församling liksom förut offentligen i någon mån uppvisat, att den noga öfverensstämmer med grunderna för min världsvishet."

"En elak människa" tog sig för att utan författarens vetskap i tryck sprida en "icke alltför riktig"[2]) afskrift under föregifvande, att talet "utkommit i Rom år 1722 med inkvisitionens gillande och sedan år 1725 omtryckts i Trevoux med jesuiternas goda minne hos Johann Boudet, ordinarie bokhållare hos konungen och den kungliga vetenskapsakademien". Detta föranledde Wolf att år 1726 utgifva sin oration i Frankfurt am Main försedd med rikhaltiga noter. G. F. Hagen verkställde en tysk öfversättning för Wolfs Gesammelte kleine philosophische Schriften VI, Halle 1740. På franska utkom urkunden i J. H. S. Formey's bok, La belle Wolfienne II La Haye 1741, som i sin ordning öfversattes till tyska och flitigt lästes. I Lund disputerade C. G. Schröder 1737 under N. Lagerlöfs presidium öfver Wolfs åsikt om den kinesiska filosofin.

När Wolf skref sitt tal, kände han icke Intorcetta-Couplet's stora latinska upplaga af de tre kongfutsianska urkunderna,[3]) utan "ingenting af meddelandena från Kina utom det kinesiska rikets hufvudsakliga skrifter, som Noël öfversatt till latin".[4]) Då i dessa böcker ingenting yttras om Gud eller om de gudomliga egenskaperna och då hvarken Confuz eller någon annan försöker inskärpa plikterna mot Gud, såsom kärleken, fruktan, förtröstan o. d., så hade Wolf dragit den slutsatsen, "att kineserna ingenting vetat

[1]) 295 f. med not 207.
[2]) l. c. 10.
[3]) Se ofvan sid. 294 f.
[4]) l. c. 115.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

om världens skapare". [1]) Nu måste han se, att "hvarken de gamle kineserna eller Confuz voro gudsförnekare". [2]) Men i moralläran göres ingen användning af gudskunskapen. "Det kan hända, att såväl de gamle kineserna som Confuz insågo, att det finns en frambringare af allting: men så mycket är också visst, att hans egenskaper varit dem obekanta". [3]) Dock hade kineserna varit fullkomligt främmande för afgudar och deras vidskepliga dyrkan, innan afguderiet år 65 e. Kr. kom till Kina från Indien. Kineserna ha syndat mindre än andra hedningar. [4]) Och den filosofiske författaren menar, att han väl bör kunna förena jesuiter och dominikaner med hvarandra i denna insikt. Kineserna hafva trots sin okunnighet i gudomliga ting ändå icke tagit skada af en falsk gudsdyrkan [5]); utan framför alla andra folk hafva de helt bibehållit de naturliga krafterna såsom en kvarlefva af gudsbelätet. Och Wolf tillskrifver "en högre försyn, att vi i den närvarande tiden, då tyvärr de flesta som kalla sig kristna, äro långt aflägsnade från den kristna dygden, fått mer kännedom om kinesernas världsvishet". [6]) I dessa ord har en erkänd hemulsman för upplysningstiden öppet uttalat, att bekantskapen med den kinesiska visheten för det dåvarande Västerlandet betydde en positiv insats och inverkan, icke endast en exotisk kuriositet. Wolfs kollega i Tübingen, Georg Bernhard Bülffinger offentliggjorde samtidigt en antologi ur de kinesiska klassikerna, hvari han förklarade den kinesiska visheten för beundransvärd, om än underlägsen den kristna fullkomligheten. [7])

[1]) 116 not.
[2]) 118.
[3]) 120 not.
[4]) 121 not.
[5]) 123 not.
[6]) l. c. 124 not.
[7]) Specimen doctrinæ veterum sinarum moralis et politicæ; . . . excerptum libellis sinicæ genti classicis, Confucii sive dicta, sive facta complexis. Opera Georgii Bernhardi Bulffingeri. Frankfurt a. M. 1724.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Äfven i teologiska och kyrkliga protestantiska kretsar skattade man Kina högt under hela det adertonde århundradet. Ännu år 1794 tillägnade Christian Schultz "Seiner Hochwürdigsten Magnifizenz dem Herrn Prälat und Domherrn des Hochstifts Meissen Herrn D. Johann Friedrich Burscher der Theologie erstem ordentlichem und der Philosophie ausserordentlichem Professor in Leipzig" en liten bok: "Aphorismen oder Sentenzen des Konfuz", innehållande "Lehren der Weisheit, Ermunterungen zur Tugend und Trostgründe für Leidende" . . . Författarens ståndpunkt är den vanliga. Kinas gudstro och vishet stå blott efter den bibliska uppenbarelsen. "Bland alla naturliga religioner och moraliska system, som voro kända före Kristi födelse, har man icke påträffat några, som innehålla så få villfarelser, som de, hvilka historien bevarat åt oss från det kinesiska rikets första tid. Ty redan af gammalt har man, såsom framgår af de kinesiska skrifterna, tillbedt den högste och ende Guden, hvilken kallats konungen eller med andra ord himmelen och jorden" (sid. 3).

Bland Kinas beundrare ha vi äfven att räkna Goethe. I det omdöme om en kinesisk roman, som Eckermann upptecknat, aflöper jämförelsen med Västerlandet icke utan ett visst företräde för Kina. "Människorna tänka, handla och känna nästan som vi, och man känner sig snart som deras like, endast att allt hos dem går klarare, renare och sedligare tillväga . . . Men just genom denna stränga måttlighet i allt har också det kinesiska riket hållit sig vid makt sedan årtusenden, och därigenom kommer det att alltfort bestå." Det låg Goethe fjärran att spela ut Kinas förnuftstro mot Västerlandets religion. Men det fanns andra andar, särdeles i England och Frankrike, som mer öppet eller i förtäckta ordalag hade förkunnat de exotiska lärornas och institutionernas öfverlägsenhet och satt upp Kina som mönster för Europa. Patetiskt försäkrade

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

M. Clerc. [1]) "Vi äga säkerligen intet i Europa eller i den kända världen, som närmar sig de kinesiske lagstiftarnes höga och säkra insikter." Voltaire var icke nog naiv för att falla i slik extas. Dock betecknar han principiellt höjdpunkten i den kinesiska religionens och moralismens betydelse för Västerlandets upplysningsskede i dess mer eller mindre antiklerikala former. I de exempel vi hittills anfört, har Kinas gudsdyrkan snarare betraktats såsom ett stöd för kristendom och kyrka än tvärtom.

Enhvar läsare af Voltaire och särskildt af hans sköna verk Essai sur l'esprit et les moeurs des nations 1754—58 har blifvit slagen af den höga uppskattning, han ägnar Kong-fu-tse och den kinesiska odlingen. Han beundrar den kongfutsianska lärans höghet. "Det största af våra helgon har aldrig uttalat en mera himmelsk grundsats" än när han skref: "Himmelen har gifvit mig dygden, en människa kan icke skada mig." [2]) Kong-fu-tse's moral är lika ren, lika sträng och på samma gång lika mänsklig som Epiktets (V, 176). Öfverhufvud ligger kinesernas storhet i moralen, som uppväger svagheterna i deras naturkunskap (X, 413 noten). Voltaire uppställer deras "sanna himmelska insikter" mot deras "villfarelser i juridisk astrologi" (V, 173). Men han stannar icke vid blotta beundran. Jämförelser erbjuda sig, som icke gärna kunna utfalla till kyrkans och Europas fördel. Med sitt upplysta århundrade fann Voltaire i Kina hvad man i Europa bittert saknade: en på blotta förnuftet stödd moral och en religion utan under och uppenbarelse, utan öfvermänskligt medlareskap, utan präster och fanatism. Det lönar sig att höra en af hans lofsånger. Man märker mellan raderna ännu mer än hvad som står i texten. "Aldrig vanhedrades religionen och domstolarna af bedrägligt hyckleri, aldrig oroades de af tvistigheter mellan

[1]) Ancien Médecin des Armées du Roi... Yu le Grand et Confucius, Soissons 1769.

[2]) Oeuvres complètes V Paris 1878, sid. 58.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

prästerskapet och kåjsarmakten, aldrig ändrades de af absurda nya påhitt som bekämpa hvarandra med argument, som äro lika absurda som de själfva, och hvilkas vanvett till sist satte dolken i hand på fanatiker, hvilka leddes af upprorsmän. Det är i synnerhet därigenom kineserna äro öfverlägsna alla nationer i världen. Deras Kong-fu-tse, som vi kalla Konfucius, uppdiktar hvarken nya meningar eller nya riter. Han uppträder hvarken som inspirerad eller som profet: han var en vis ämbetsman, som undervisade om de gamla lagarne. Vi säga emellanåt, och det med orätt, Konfucius' religion; han hade icke någon annan än alla kåjsarnes och domstolarnes, ingen annan än de förnämste vises religion. Han anbefaller intet annat än dygden, han predikar intet mysterium. Han säger i sin första bok att för att lära sig att styra andra, måste man använda alla sina dagar till att rätta sig själf." [1])

Änskönt ingen direkt kritik riktas mot kyrkan, förnimmer man den i upplysningshjältens vältaliga ord. Han värderar Kinas klassiska litteratur, därför att den är förnuftig. Den känner ifrån ursprungstiden "nästan ingen inbillning, inga under, ingen inspirerad människa, som kallar sig halfgud, såsom hos egypter och greker. Så länge detta folk har skrifvit, har det skrifvit förnuftigt" (V, 55). Äfven Kina har hemsökts af vidskepelse och prästlögn i form af de taoistiska och buddhistiska sekterna. När Voltaire återgifver Kong-fu-tse's fråga: "Hvarför förekomma flera brott hos det okunniga lägre folket än hos de bildade"? jämte svaret: "Jo, folket regeras af bonzerna" (179) — så följer tillämpningen på prästväldet i Europa af sig själf. Men i Kina tål man den buddhistiska sekten endast för gemene mans räkning. De bildade äga sedan urminnes tider ett rent gudsbegrepp. Voltaire citerar jesuiten Louis le Comte, som år 1688 reste till Peking: "Kineserna kände den sanne Guden,

[1]) Essai sur l'esprit et les moeurs des nations i Oeuvres complètes V, 1878, sid. 57.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

medan de öfriga folken ännu voro afgudadyrkare" (177), och han ställer sig afgjordt på jesuiternas sida gentemot deras vedersakare, som beskyllde kineserna för ateism. Mer än en gång erkänner Voltaire tacksamt sin skuld till jesuitmissionärerna (55, 177 m. fl). Äfven ifråga om gudstron hyllar Voltaire i Kong-fu-tse sin själsfrände och mästare. Ty att icke tro på Gud skulle vara en lika ohjälplig villfarelse som att hysa ovärdiga åsikter om gudomen (179 f). Voltaire hade längesedan gifvit otvetydiga uttryck åt sin välvilja gentemot Högsta Väsendet. I bref till Fredrik den store den 17 april 1737 slöt sig Voltaire till antagandet af l'Être suprême's existens såsom det sannolikaste. I den kinesiske käjsarens mångomskrifna poem fann han "framförallt den aktning anmärkningsvärd, hvaraf denne käjsare tycktes vara genomträngd inför Högsta Väsendet". Käjsarens uttalanden voro väl ägnade "att för alltid förstumma dem, som i så många böcker tryckt, att den kinesiska regeringen är ateistisk" (Oeuvres complètes X, 413). "Att smäda människor från halfklotets andra ända" fann filosofen i Ferney föga ärofullt. Påståendet om den kinesiska regeringens ateism betecknade han såsom en "horrible impertinence" (419). I det poem Voltaire tillägnade käjsar Kien-long, lät han honom skämtsamt veta, hvad allt som väntade honom vid ett besök i Paris.

"Tu seras bien reçu de quelques grands savants,
qui pensent qu'à Pékin tout monarque est athée."

Nej, Kina går tvärtom framför Europa i upplyst gudstro. "Kina, dit vi varit djärfva nog att skicka våra missionärer", skulle vara ur stånd att åstadkomma sådant som bullan Unigenitus — heter det i de anmärkningar, Voltaire år 1771 fogade till sin dikt. Där tog han äfven afstånd från de dåvarande panegypternas af oss redan omnämnda åsikt, att Kinas religion härstammade från Egypten och att kineserna ursprungligen varit en egyptisk koloni.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Voltaire åberopade sig därvidlag på pater Parrenin, som vistats öfver trettio år i Peking. [1]) Det himmelska riket bjöd nu för andra gången under det tidehvarf vi beskrifva det beundrande Europa åsynen af en kåjsare, som kunde rättfärdiga slika känslor. Kang-hsi's ännu större sonson Kien-long (död 1799) hade år 1735 efterträdt sin fader Yong-tjing, förföljare af de kristna, och framstår inom Mandsjudynastin, som i våra dagar slutat sin saga, såsom dess ärorikaste regent. 1743 hade kåjsaren, som efter kinesisk smak äfven ägde litterär bildning och öfning, låtit trycka en dikt i kinesiska och tartariska strofer öfver Mukden. När poemet 1770 i Paris utkom i fransk öfversättning af pater Amiot, [2]) väckte det stort uppseende. Äfven den åldrige Voltaire tog med ungdomlig ifver del i den allmänna förtjusningen och sände samma år till den kåjserlige skalden en dikt Au Roi de la Chine, sur son recueil de vers qu'il a fait imprimer, som senare inbragte honom en sändning fint kinesiskt porslin från Peking. [3]) Voltaire började: "Reçoit mes compliments, charmant roi de la Chine". Men i själfva verket är poemet föga vördsamt, tvärtom en mycket voltairiansk blandning af verkliga artigheter med äkta respektlös gallisk kvickhet. Förmodligen fingo jesuitpatres i Peking god användning för sin öfversättaretalang, när kåjsaren skulle göras underkunnig om innehållet. Fredrik den store kände sig uppenbarligen måttligt smickrad af sammanställningen, när Voltaire skref till honom den 27 juli 1770 från Ferney: "Sire, vous et le roi de la Chine vous êtes à présent les deux seuls souverains qui soient philosophes et poètes." Fredrik fann i sin kinesiske samtidas verser icke "hvad man kallar europeisk smak", men de "kunde

---

[1]) Oeuvres de Frédéric le Grand XXIII Berlin 1853, sid. 366.

[2]) Éloge de la ville de Moukden et de ses environs, poëme composé par Kien-Long, empereur de la Chine, trad. par le P. Amiot. miss. à Pékin, Paris 1770.

[3]) Jfr Voltaires bref till Fredrik den store 13 nov. 1772.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ju vinna bifall i Peking". [1]) Följande året skref han ändå om "den så mäktige diktaren-kåjsaren, som härskar öfver alla mandsju och kineser". [2]) Först när några år förflutit efter den kinesiska diktens framträdande i Paris, skref Fredrik den 10 januari 1776 helt öppenhjärtigt om Kienlong's poem: "les mauvais vers qu'on lui attribue". För Voltaire, som i sitt snilles kraftdagar ägnat Kinas religion och moral en så uppriktig hyllning särdeles i följd af frånvaron af myt och under, kom den kinesiske kåjsarens öfvernaturliga härkomst något obekvämt. Han fogade 1771 till sitt eget poem den anmärkningen: "Det är ledsamt, att kåjsar Kien-long, en för öfrigt rätt anspråkslös författare, påstår sig härstamma från en jungfru, som blef hafvande genom himlens nåd, sedan hon ätit af en röd frukt. Det skadar en smula visheten hos kåjsaren och hans opus. Men det är en gammal tradition i hans familj; detsamma sade man också isynnerhet om Gengis' mor." [3]) När allt kom omkring var ändå Fredrik större och — närmare. Utan att blifva sin stillsamma kritik af Voltaire's kinesiska sympatier otrogen, hade Fredrik den 4 dec. 1770 skickat Voltaire af eget fabrikat "Vers de l'Empereur de la Chine", som slutade med den kinesiske potentatens löfte: "Je chasserai chez moi Saint Ignace et son ordre." Voltaire blef icke svaret skyldig. Det innehåller väl det osmakligaste, som de båda smickrarne mellan grälen bestått hvarandra. Det var i ett bref af den 11 januari 1771, som Voltaire lät "le grand Frédéric" i en plump parafras af Deuterojesaja höra Herrens kallelse och svara: "Je l'ai chassé de mon coeur, ce monstre de la superstition" — ett värdigt motstycke till Fredriks anmärkning i deras tidigare tankebyte om Guds existens, att han dock knappast kunde

[1]) Bref från Potsdam 4 dec. 1770, Oeuvres de Frédéric le Grand XXIII, sid. 176.

[2]) 29 juni 1771 l. c. 197.

[3]) Voltaire, Oeuvres complètes X (1877), sid. 413 noten.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tilltro gudomen att frambringa ett sådant väsen som Voltaire. Det hade skett i den sköna vårtiden af deras brefväxling. Hade Voltaire då en gång tillerkänt Fredrik företrädet framför Sokrates och Berlin företrädet framför Athen, föll det sig icke svårt för gubben att föredraga den kunglige diktaren i Potsdam framför hans rival i Peking [1]) och, när Kien-longs dikt icke längre ägde nyhetens behag, förklara för sin korrespondent i Potsdam, [2]) att han icke gjorde någon jämförelse mellan honom och kåjsar Kien-long, ehuru den senare "lär vara ättling af en himmelsk jungfru, gudomens syster"; förmodligen vore Kien-longs plog mer värd än hans lyra.

Det är icke osannolikt, att den store Fredriks kloka och höfliga reservation gentemot sin berömde väns Kina-kult utöfvat ett visst inflytande på denne. Om kristendomens härkomst från brahmanernas gamla religion kommo de spirituella herrarna lätt öfverens [3]) — eller som det heter ur Fredriks penna, att "les chrétiens ont été les plagiaires grossiers des fables qu'on avait inventées avant eux". Med Kina gick det icke utan vidare lika lätt. Det är af intresse att iakttaga den nyktra kritik, hvarmed Fredrik möter filosofens hänförelse. I striden mellan Voltaire och abbé Pauw tog han egentligen parti för den senare, hvilkens mening han återger. Abbé Pauw tror, att "det kinesiska riket sträcker sig tillbaka till äldsta tider, att man där känner moralens grundsatser, att lagarna där äro rättvisa, men han är också mycket öfvertygad om att människorna i Peking med dessa lagar och denna moral äro desamma som i Paris, i London och i Neapel". Mest upprörde honom "den

---

[1]) Bref af 22 mars 1772.

[2]) Bref från Ferney 29 jan. 1776. Kien-long spökar ännu i brefven från de sista åren. Jfr Voltaire, Oeuvres complètes V, 214, 368, 372, 373, 389 m. fl.

[3]) Bref från Ferney 26 jan. 1776, från Potsdam 19 mars 1776. Oeuvres de Frédéric XXIII. 368, 371.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

barbariska seden att utsätta barn, den inrotade falskheten hos detta folk och straffmetoder, grymmare än de, som ännu alltför mycket brukas i Europa". Fredrik förstår att kläda sin opposition i behaglig dräkt. Han låter sig säga till den citerade abbén: "Ser ni inte, att patriarken på Ferney följer Taciti exempel? För att upplifva sina landsmän till dygd, framställde denne romare för dem som föredöme i redlighet och enkla seder våra germanska förfäder, som säkerligen då för tiden icke förtjänade att efterliknas af någon alls." "Jag tycker, att tvisten Er emellan reducerar sig till detta: Är det tillåtet att använda officiella osanningar för att vinna goda ändamål." [1])

Under de sista åren svalnade Voltaires förtjusning öfver Kina något. Ett och ett halft år före sin död fick han upplefva första delen af Peking-missionärernas Mémoires, [2]) som i stort sedt betecknade en viss reaktion mot Kina-kulten och väsentligen bidrogo till dess aflysning. Med sin beundransvärda andliga spänstighet tog åttiotvååringen ännu del däraf. Han skref den 9 december 1776 till Fredrik om en nyutkommen bok om Kinas litteratur, religion och sedvänjor och betecknar den som "assez curieux". Verket utkom från 1776 till 1791 i femton band, till hvilka 1814 lades en sextonde del. I första bandet afbildas kejsar Kien-long, tecknad efter naturen af pater Panzi och försedd med en grann underskrift: "Occupé sans relâche à tous les soins divers d'un gouvernement qu'on admire; le plus grand potentat qui soit dans l'Univers est le meilleur Lettré qui soit dans son Empire." Christoph Meiners, professor i Weltweisheit i Göttingen, utgaf med anmärkningar den första delen i Leipzig 1778. Enligt hans undersökningar hade kinesernas beundrare varit mycket mer partiska än deras tadlare.

[1]) Bref af 9 april 1776 Oeuvres de Frédéric XXIII, sid. 375 f.

[2]) Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages ... des Chinois, par les missionnaires de Péking— Paris 1776—91 och 1814.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Det heter vidare i företalet: "Jag fruktar nästan, att trots alla varningar af gode män äfven vår tid ännu icke tagit tillräckligt afstånd från den öfverdrifna beundran för dessa asiater för att kunna läsa mina uppsatser utan förargelse." I boken utredas flera frågor, i hvilka den europeiska opinionen blifvit vilseledd. "De europeiska missionärerna jämföra Han-lin kollegiet med vetenskapsakademin i Paris." Det är ungefär lika riktigt och lyckligt, som att jämföra den kinesiska astronomin med den europeiska. Icke ens astronomin är Kinas egen skapelse. Kineserna erkänna själfva, att "tartarer, inder, muhammedaner o. a. fört astronomiska verk till Kina, eller skrifvit sådana åt kineserna". Kina var nämligen "från andra århundradet före Kristus till det tionde af vår tidräkning icke så afstängdt". [1]) "Jesuiterna hafva travesterat Kinas lärdomshistoria. [2]) Den kinesiska politiska historiens ålder har lättroget öfvertagits från den inhemska traditionen utan den mest elementära kritik. Allt som berättas om tiden före Yao, består "af idel fabler och dunkla traditioner, som icke förtjäna någon tilltro". Är man icke orimligt godtrogen, kan man i dessa berättelser icke finna något annat än "ett förvirradt begrepp om tiderna före syndafloden och under patriarken Noah's första efterkommande". [3]) "Det i annalerna, som går längre tillbaka, har här aldrig betraktats annorlunda, än grekerna tänkte om sin sagotid och fransmännen om Pharamond och hans närmaste efterföljare [4]) och bör noga skiljas från verklig historia." [5])

---

[1]) Ch. Meiners, Abhandlungen sinesischer Jesuiten über die Geschichte ... der Chinesen I Leipzig 1778, sid. 89 f.

[2]) l. c. 80.

[3]) Mémoires I, 113. Meiners 314 f.

[4]) 316.

[5]) Den verkliga kinesiska krönikans och de officiella annalisternas trovärdighet vitsordades af abbé Grosier och Le Roux Deshautesrayes: Histoire générale de la Chine ou Annales de cet empire traduites du Tong-Kien-Kang-Mou, Paris 1777—1783 12 delar, se företalet sid. II och passim.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Detta verk vill konsekvent genomföra metoden att förklara kinesernas religiösa och sedliga sanningar medels lån från den bibliska uppenbarelsen och samtidigt göra rättvisa åt de kinesiska traditionernas ålder. Mot den egyptiska härledningen talar enligt förf. bland annat, att "läran om själavandringen, som är egypter och inder så dyrbar, i Kina afskys". [1]) "Då Yao, Chun och Yu lefde på en tid, som gränsar till patriarken Noah's och hans barns period, så kan man icke påstå, att det vittnesbörd är falskt, som Shou-king afger om deras tro och religion. Ty den heliga skrift bekräftar Jobs, Salems konungs och nineviternas rättrogenhet på en tid, som låg ännu längre tillbaka. Hvarför skall man då icke tro, att Gud var känd och dyrkad af ett af de första folken från Sinears förstörelse på en tid, då jorden ännu fuktades af syndaflodens vatten." [2]) På detta sätt får äfven Kina tjäna till att bevisa bibelns sanning.

Diderot var i sitt omdöme om Kina i Dictionnaire encyclopédique försiktigare än Voltaire. Rousseau använde lärdomens höga anseende i Kina till stöd för sin älsklingstes om civilisationens fördärf och naturens renhet och lycka, i det han påstod, att ingen last eller förbrytelse var främmande för detta högt kultiverade samfund.

Anförda prof må vara tillräckliga för att belysa det lifliga intresse, som Europa under sjuttonde och adertonde århundradena ägnade den kinesiska kulturen och religionen. [3]) De otaliga spår, som Kinas inflytande satte i import, smak, sedvänjor och i litteraturen, hafva ännu icke i detalj undersökts och afvägts. Mest falla yttre

[1]) Mémoires I, sid. VII.

[2]) Jfr Meiners I, 442.

[3]) G. H. Stucks lista på äldre och nyare beskrifningar af länder och resor Halle 1784 upptager 62 öfver Kina. Tillägget Halle 1785 fogar därtill ytterligare sju arbeten om Kina.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

efterapningar af sidenets, porslinets och de fina sedernas urgamla hemvist i ögonen. "När år 1708 det första europeiska porslinet tillverkades i Dresden, befann sig i Kina porslinfabrikationens konst på höjdpunkten af sin utveckling, sedan den förmodligen utöfvats längre än ett årtusende." [1]) Men förkärleken för Kina hade gått djupare. Införseln af kinesiskt kram i 16, 17 och 18 århundradet betydde, såsom Conrady skrifver, mer "än en blott modets lek, äfven mer än uppkomsten af en blomstrande industri, sådan som den ofta försökta och ändtligen 1709 fullbordade efterbildningen af porslinet har frambragt: från det sextonde århundradet kom Europa på ornamentikens hela område i den ostasiatiska smakens våld, tills denna ändtligen, efterbildad och ombildad, när molnbandet hade blifvit snirkel, vunnit en så triumferande del i uppkomsten af rokokon. Vår peruk-tid har i själfva verket till väsentlig del hårpiskans land att tacka för sitt ursprung. Men det var icke allt; i sällsam motsats därtill har den ostasiatiska och speciellt den kinesiska förebilden helt omedelbart också föranledt detta återvändande till naturlighet, som i den engelska landskapsträdgården skulle undanträng den stela klassicistiska onaturen i den franska trädgårdskonsten." [2]) Och hvem vet, om icke på något sätt den sentimentala naturbetraktelsen och hela den känslosamma riktningen i det 18:de århundradets litteratur till sist också när allt kommer omkring sammanhänger med Kina? Ty intet är isoleradt i en kulturepoks utvecklingsformer. Sentimentaliteten kan ju måhända hafva utlösts redan genom själfva reaktionen, men äger i alla fall en öfverraskande parallel i den kinesiska diktningen, hvars mest framträdande karaktärsdrag, väl en följd af det

---

[1]) Fr. Hirth, Chinesische Studien, München—Leipzig 1890, sid. 45.

[2]) "Närmare bevisning för allt detta och närmare detaljer gifva monografier af W. Bode (Främreasiatiska knutmattor), Falke (Majolika), Graul (Ostasiatisk konst och dess inflytande på Europa), uppsatser af Strzygowki o. s. v."

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

romantiska landskapet i Sydkina, sedan nära två årtusenden just har varit sentimentaliteten. Och just då hade ju de första profven på kinesisk litteratur trängt fram till Europa, och en Leibniz, en Mencken hade hälsat dem med värme, och Voltaire hade omdiktat ett kinesiskt drama till sin "Orphelin de la Chine". Med denna bekantskap med det andliga lifvet i Kina hade emellertid också det största framsteget och ett i sanning oförgängligt framsteg gjorts; ty nu då en gång vetenskapen hade tagit Kina i besittning och tvang österns själ att afslöja sig för den europeiska samtiden och eftervärlden, nu var bandet mellan de bägge världarna oupplösligen knutet."

Man har försökt att afväga Kinas inflytande på sjuttonhundratalets konst. De mest betydande kännarne [1]) äro eniga om, att det icke varit så ingripande, som det myckna chinoiseriet kan komma en att förmoda. Från medeltiden hade kinesiska porslinspjäser och väfnader inkommit i Europa. Men på 1600-talet steg genom holländska handeln tillförseln oerhördt, sedermera ytterligare gynnad genom de nya indiska kompanier som grundades. Till skydd mot konkurrensen började man tillverka imitationer. Snart togo sig de europeiska konstnärerna för att själfva skapa i kinesisk stil. I Frankrike blef Watteau's, Boucher's, Jeaurat's och Aubert's dekorering af slottet La Muette afgörande för den kinesiska smakriktningen. Än längre gick turinaren Meissonier, i det han släppte den fransk-klassiska symmetrin. Men impulserna till en friare stil kommo, enligt Koechlin, från Italien. Kina var egentligen en förevändning för konstnärerna att vara själfsvåldiga. [2]) Först i 19 århundradets

[1]) Raymond Koechlin, La Chine en France au XVIII:e siècle i La Gazette des Beaux Arts 1910, sid. 89 ff.; H. Cordier, La Chine en France au XVIII:e siècle I, Paris, 1910. Vidare F. Laske, Der ostasiatische Einfluss auf die Baukunst des Abendlandes, vornehmlich in Deutschland, Berlin 1909; B. Stankevitch, Le goût chinois au temps de Louis XIV, Paris 1910.

[2]) Koechlin, sid. 102.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

slut lärde impressionismen på allvar af Japan. I 18 årh. var Kina endast "une amusette".

Äfven för Kinas religion och morallära var smaken öfvergående. Renan förklarade i sin Histoire générale des langues sémitiques, att monoteismen i Kina hade kommit från judar eller kristna. Pauthier klagade vid 1800-talets midt öfver att frågorna om Kina, som på Leibniz' tid så lifligt sysselsatt den filosofiska och den religiösa världen, "nu knappast tilldraga sig uppmärksamhet hos några utvalda". "Dessa folk, som vi dagligen behandla som barbarer och som redan nått till en mycket hög kultur, flera århundraden innan våra förfäder lefde i Galliens och Germaniens skogar, ingifva oss nu endast ett djupt förakt."

Men den kinesiska perioden hade ej gått spårlöst förbi. Efter Harald Hjärnes, Rébelliau's och Lanson's undersökningar kan det knappast lida något tvifvel, att den klassiska kinesiska lefnadsvisdomen hos en Kong-fu-tse och Meng-tse utöfvat ett visst inflytande på upplysningstiden.

Äfven i Frankrike, där en dylik inverkan väl skulle närmast kunna spåras, har den emellertid först rätt sent gjort sig märkbar. De kinesiska öfversättningarna och beskrifningarna lästes endast i begränsade litterära kretsar. Enligt hvad Rébelliau säger mig, måste det kinesiska inflytandet på franska litteraturen anslås ringa före 1720-talet. Först då blef det annorlunda.

Emellertid får icke det faktum underskattas, att de förnuftstrogna i Västerlandet trodde sig i Kina upptäcka sina egna ideal. För de deistiska kretsarne blef Kong-fu-tse ett mönster för en naturlig, af inga myter, under, uppenbarelser och prästlögner förorenad etik och religion. Det var ingen tillfällighet, att förnuftstron höll sitt intåg vid de europeiska hofven samtidigt med rokoko, hårpiska och kinesiska paviljonger. Det torde heller icke kunna förnekas, att hvad som verkade tilldragande på upplys-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ningstiden, var sådana drag i Kinas fromhet, som äga samband med frambringaretypen i dess religionshistoria, nämligen gudomens höga aflägsenhet och de ordningar i natur och samfundslif, som han en gång inrättat för alla tider. Deismen i Europa innebar ett upplifvande af vissa drag, som tillhöra tron på frambringaren hos de primitive, sådan den i Kinas höga kultur förverkligat sina möjligheter till utveckling.

Men kan med någon rätt sägas, att 1700-talet i sin mån stod i Kinas tecken, liksom 1800-talet till en viss grad öppnade sig för Indiens inverkan, så innebär detta naturligtvis ingalunda, att de stora strömningarna i Europa rönt bestämmande inflytelser utifrån, än mindre att de framkallats af sådana; utan tendenser, som framkommit ur vår egen kulturs förutsättningar, igenkände en viss inre frändskap med de två andra stora fortlefvande kulturerna och det i en ordning, som kom att inrymma åt Kina ålderns företräde framför Indien. Det är icke lätt att bestämma räckvidden af den andliga befruktning, som i någon mån blef en följd af denna upptäckt. Hänförelsen, som först Kina, sedan Indien i rakt motsatt riktning väckte, utgör en slags gradmätare. Man kände sig styrkt af den exotiska meningsfrändskapen — delvis verklig, delvis inbillad. Hvad upptäckten eller den närmare kännedomen af en urgammal, jättestor civilisation skulle betyda, i hvilken moderna europeiska ideal visa sig vara längesedan förverkligade, det ha vi svårt att nu tänka oss, sedan vi redan erhållit en så pass god öfverblick, som vi nu äga, af de andra invånarne på denna planet. Sådana glädjande andliga upptäckter, som först 1700-talet gjorde i Kinas odling, sedan 1800-talet i Indiens frälsningslära, kunna vi icke längre vänta, om vi icke hoppas på urkunder från ett sjunket Atlantis eller meddelanden från en annan planet. Men tänkom oss, hvad det skulle betyda, om anhängare af en monistisk evolutionstro skulle upptäcka och kunna för sina förstoc-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

kade eller kritiska vedersakare visa på en ärevördig kultur, som växt sig stark och lycklig i tron på eter och atomer utan att störas af profeter och apostlar, af skuldkänslan och det radikala onda, utan där sådana ting fört endast en föraktad tillvaro i de lägre folklagren. Man kan knappast påvisa något bestämdt drag i upplysningstidens kynne, som har kinesiska anor. Men Kina verkade som paradigm.

Måhända skulle man kunna vara frestad att fråga sig, om icke "Himmel" i betydelsen Gud har något med Kina att skaffa. I europeiska litteraturen användes ordet sparsamt, tills vi komma till de franska klassikerna på 1600-talet. På 1700-talet tar det sedan ytterligare fart och blir ytterst betecknande för upplysningstiden. Är denna likhet med kinesiska språkbruket en tillfällig följeslagare till beundran för Kina eller föreligger beroende?

"Himlen" såsom gudsbeteckning hade gamla anor såväl i bibeln, ex. Dan. 4, 23, Mat. 21, 25, Luk. 15, 21, och i andra judiska skrifters försynthet för gudsnamnen som i latinska litteraturen, ex. Lucret. 1, 79, Virg. Aen. 9, 429, [1]) och har därifrån inkommit i de moderna europeiska språken. Visserligen är ordets användning påfallande hos Frankrikes store retoriske skalder i 17:de årh. och ännu vida mer under upplysningstiden. Men vi finna det äfven tidigare. Littrés ordbok har till och med det 16:de årh. intet exempel på himmel i slik bemärkelse. Engelska och tyska exempel finns det i hvarje fall — förmodligen äfven franska — och det är ej tänkbart, att franska klassiciteten skulle hafva hunnit tillägna sig bruket från Kina. De kinesiska alstrens inflytande på franska litteraturen var, såsom vi nämnt, ringa före 1720.

Denna särskilda öfverensstämmelse är sålunda liksom deismen i det hela att bedöma som en besläktad företeelse. Dess ursprung kan ej ledas från himmelska riket. Men det är ej osannolikt, att smaken för "Himlen" förstärkts genom bekantskapen med Kina.

[1]) Jfr Forcellini, Totius Latinitatis Lexicon, ordet Coelum.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

IX.

Mana-Brahman-religionen i Europa.

Kan man sålunda med en viss rätt säga, att Kina och Kong-fu-tse hade sin glansperiod i Europa i adertonde århundradet, så vände sig det begynnande nittonde seklets sympatier till Kinas motsats Indien. Där öppnade sig för den nya epokens mystiska och spekulativa åtrå oanade vidder och djup.

En rad indiska skrifter hade utan mycken urskillning eller hänsyn till deras inbördes sammanhang på 1600- och 1700-talen genom öfversättningar gjorts tillgängliga för den västerländska vetgirigheten.

Den berömde resenären Henry Lord's A Discoverie of the sect of the Banians med bifogad framställning af persernas religion (London 1630) utkom 1667 i fransk öfversättning: "Histoire de la religion des anciens Banians .... recueillie de leurs bramanes et tirée du Livre de leur foi qu'ils appellent 'Shaster'" etc., Paris 1667. Abraham Rogerius, De Open-Deure tot het verborgen Heydendom, Leiden 1651, fick i La Grue's öfversättning, Amsterdam 1670, titeln: "La Porte ouverte ... ou la vrai représentation de la vie, de la religion et du service divin des Bramines qui demeurent sur les côtes de Coromandel et aux pays circonvoisins." Hundra år senare gjorde bibliotekarien Sinner i Bern under titeln Essais sur les dogmes de la métempsychose et du purgatoire enseignés par les Bramins, Bern 1771, tysk öfvers. Leipzig 1773, en sammanfattning af hvad i dessa ämnen fanns i läkaren

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

François Berniers reseberättelse af 1699 om vistelsen vid Aurengzebs hof, i Kirchers arbete, Amsterdam 1699, i Conformité des Coutumes des Indiens Orientaux 1704 af en anonym som vistats tre, fyra år i Indien, i Lords ofvan nämnda arbete, i den protestantiske holländske prästen Rogers äfvenledes anförda Porte ouverte, i en anonym dissertation "sur les Dieux des Indiens Orientaux"; i jesuiten Bouchet's bref till Mgr d'Avrenches, vidare hos P. du Halde i Lettres édifiantes XXVI; ur engelsmannen H. Grose's resa som öfversattes till franska 1758, samt i Anquetil du Perron's, abbé Mignot's, Holwells och Alex. Dow's arbeten. Denna af Sinner samvetsgrant gjorda uppräkning visar på ett ungefär, hvad en lärd man vid den tiden hade att tillgå för att studera indisk religion i Europa. Mest öfversatta blefvo dels Manus lag "Shaster", som ingick redan i Lord's verk, dels "Sången om den Höge", Bhagavad-Gītā. För att klargöra indernas inhemska rättsliga tradition till skillnad från förhärskande islamsk rätt sammankallade Warren Hastings till Fort William i Calcutta lärda brahmaner, som efter de bästa källor åstadkommo en text, som i sin ordning öfversattes till persiska. Deras arbete, som började i maj 1773, var afslutadt i februari 1775. Den engelska tolkningen verkställdes af Nataniel Brassey Halhed och utgafs, med ett långt orienterande förord af samma hand, i London 1776 under titeln: A Code of gentoo Laws, or, Ordinations of the Pundits. Den öfverflyttades till tyska af R. E. Raspe, Hamburg 1778 och utkom på franska språket i Paris samma år. Indiska arbeten hade då ännu gemenligen att taga omvägen genom persiska språket, innan de kunde öfverflyttas till europeiska tungomål. Nu läsa flere i Europa sanskrit än persiska. Då var sanskrit så godt som okändt. Vi skola se, hurusom äfven Anquetils epokbildande upanisjadtolkning hade passerat persiskan. W. Jones' öfversättning trycktes i Calcutta by order of Government

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1794: Institutes of Hindu Law, or, the ordinances of Menu, according to the gloss of Cullúca, comprising the Indian system of duties, religious and civil; verbally translated from the original Sanscrit.

Viktig var Charles Wilkins af Hastings befordrade tolkning af Bhagavad-Gita: The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon; in 18 lectures with notes, translated from the original in the Sanskreet, London 1785 (fransk öfvers. 1787). Warren Hastings sände manuskriptet till indiska kompaniets främste medlem Nathaniel Smith med en varm rekommendation, som anbefallde arbetets tryckning. Brefvet, som bifogas i början af boken, innehåller äfven ett omdöme om själfva den indiska traktaten, "en episod ur Mahabharat, en mycket omfångsrik dikt, som säges vara författad för mer än fyra tusen år sedan". Den store riksgrundaren tvekade icke att tillerkänna Gita "ett stort mått af originalitet, en sublim uppfinning, och en nästan makalös tankegång och framställning. Genom ett egendomligt undantag bland andra kända religioner innehåller den en teologi, som öfverensstämmer med den kristna kyrkans och som framgångsrikt framställer dess hufvudlära". Som bekant intager "Sången om den Höge" en särställning i den äldre indiska litteraturen genom den teism och den lära om frälsning genom tillit, som ingå i dess grundstomme. Samma dikt lät Fournier d'Ossonville öfversätta till franska af Merida Poulla, tolk hos franska indiska kompaniet: Bagavadam, ou Doctrine divine, ouvrage indien, canonique, sur l'Etre-Suprème, les Dieux, les Géants, Paris 1788.

Dessa och andra tolkningar gjorde åtskillig lycka såväl som tidens älsklingslitteratur resebeskrifningarna. Icke minsta framgången fick den grofva förfalskning, som den berömde jesuitmissionären i Indien Roberto de Nobilibus troligen låtit förfärdiga genom en infödd tjänare. Det uppseendeväckande verkets titel var L'Ezour-Vedam, ou Ancien commentaire du Vedam, con-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tenant l'exposition des opinions religieuses et philosophiques des Indiens. Traduit du samscretam par un Brame. Revu et publié avec des observations préliminaires, des notes et des éclaircissements, Yverdon 1778 i två band. Namnet Ezur-veda (= Yajurveda) var bestickande. Under denna form skulle kristendomen insmugglas i Indien. Arbetet har dialogform, de uppträdande äro Biache (Vyāsa) och Chumontou (Sumantu). Till det pikanta i historien hör, att Voltaire ofrivilligt lade sig ut för denna missionsmetod. I Europa gjordes troligt, att Barthélémy i Pondichéry låtit öfversätta sanskrittexten genom indiska kompaniets tolkar. Manuskriptet fördes till Frankrike af de Modave och sändes år 1761 af Voltaire till Parisbiblioteket. I den "Samling af de äldsta folkslagens religionsurkunder öfver deras religionsbegrepp och mysterier", som C. M. Schoerbing anonymt utgaf i Stockholm 1820, är äfven ett utdrag ur Ezur-Vedam öfversatt. Det står där främst bland den indiska litteratur som återgifves.

En verklig och djupare inverkan från den indiska anden på Västerlandet förmedlades först genom Anquetil Du Perrons åren 1801 och 1802 utgifna öfversättning af de upanisjader, som han medförd från Indien. Efter sin återkomst hade han 1762 till Parisbiblioteket öfverlämnat etthundraåttio manuskript på avestaspråket, på pehlvi, gujerati och persiska, hvilka han för det mesta anskaffat i Bombay. Bland handskrifterna befann sig ett verk, hvars innehåll stack oroande af mot de hedervärda persiska grannarne, nämligen femtio från sanskrit till persiska öfversatta upanisjader. Verket hade redan genomgått ett tragiskt öde, som Du Perron kände till. Den persiska tolkningen hade i midten af det adertonde århundradet verkställts på sultanen Muhammed Darasjakoh's befallning. Slik kunskapstörst i den store Akbars anda blef för Darasjakoh's grymme och fanatiske broder Aurengzeb (död 1707) en tacksam anledning eller förevändning att röja brodern ur vägen. I Rudolf Stübe's

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

historia öfver de asiatiska arierna i Pflugk-Harttungs Weltgeschichte [1]) återgifves en miniatyr ur Niccolao Manucci, Storia di Mogor, som visar hur den alltför filosofiske furstens hufvud frambäres för Aurengzeb. Den persiska texten har Du Perron i sin ordning öfversatt till latin.

De omständigheter, under hvilka Brahman-Atman-religionen höll sitt inträde i Europa, tillhöra forskningshistoriens mest romantiska episoder. Icke utan litterärt behag har Anquetil Du Perron själf förtalt, hur han kom att resa, och de äfventyr han i Indien upplefde, i en lång Discours préliminaire, som upptager den första af de tre dryga volymer, som bära titeln Zend Avesta. År 1754 hade han i Paris haft tillfälle att se fyra blad på avestaspråket ur Vendidad-sade i ett manuskript, som eljes hörde hemma i Oxford. "Genast beslöt jag" — berättar denne det adertonde seklets Marco Polo som Edgar Quinet med god rätt kallar honom — "att rikta mitt fosterland med detta märkliga verk. Jag vågade uppgöra planen att öfversätta det och för detta ändamål lära mig det gamla persiska språket i Gujerat eller i Kirman." För att på samma gång kunna inhämta sanskrit [2]) valde Du Perron Indien, erhöll gillande och uppmuntran från lärde och inflytelserike män i Paris, men kunde i sin ungdomliga ifver icke vänta på utgången af deras bemödanden. Dessutom var han besluten att för den händelse han skulle misslyckas icke sätta sig i skuld hos någon. Af sin föga bemedlade familj ville han ingenting begära. Då tycktes honom en anställning såsom soldat i franska indiska kompaniets tjänst vara den enda möjligheten till att sätta den djärfva planen i verket. Till sina gynnares bestörtning och familjens förtviflan tog han verkligen tjänst hos kompaniet som vanlig soldat och anträdde jämte sina nya kamrater den 7 november

[1]) Der Orient, sid. 452.

[2]) Zend Avesta I, sid. LV: "la traduction des Vedas, seconde opération littéraire, qui m'avait amené dans l'Inde."

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

1754 den tio dagar långa färden till Orient på Frankrikes västkust till fots med en utrustning, som bestod af "två skjortor, två näsdukar, ett par strumpor, ett restyg, Leusdens hebreiska bibel, Montagne (!) och Charron". Där fick han veta, att konungen beviljat honom ett anslag af 500 livres och att kompaniet ställde en hytt på ett af sina skepp till hans förfogande. Den 9 augusti 1755 landade han i Pondichéry i Indien. Men ännu väntade honom svår sjukdom, missräkningar och långa, af krigsoperationer ytterligare försvårade strapatser till fots, till häst och på floder. Han fick se åtskilligt af Indiens härlighet men blef äfven utsatt för allvarliga faror, innan han ändtligen i Surate träffade på två persiska desturer (I, sid. CCLXII, CCCXIII). Den förste maj 1758 anlände han dit och stannade i tre år.

Efter återkomsten till Paris ägnade Du Perron tjugu år af försakelse och arbete åt den i Indien påbörjade tolkningen af Avesta med nödiga förklaringar. Återstående delen af sitt forskarlif offrade denne målmedvetne och osjälfviske förmedlare af Österland och Västerland på upanisjaderna. Ungefär tjugo år efter Avesta-tolkningen kunde han skänka det västerländska tänkandet Brahman-Atman-urkunderna i en latinsk öfversättning, som, andra vanskligheter att förtiga, icke ens haft tillgång till originalet, men ändå genomströmmas af en andaktsfull stämning, som är värdig den fornindiska mystiken. Han hade först med hjälp af andra filosofiska indiska verk åstadkommit en ordagrann fransk tolkning. Men han fann, att det latinska språket — lika gemensamt för Västerns bildning som det persiska enligt hans erfarenhet var för Orienten — passade bättre för den indiska visheten. Om uppgiftens svårighet var han sålunda fullt medveten. Dessutom inställde sig förtidigt ålderns krämpor. Han undrade, om företaget verkligen skulle lyckas. I hvarje fall ville han in i döden förblifva sin föresats trogen att genom den österländska visheten belysa mänskligheten

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

högsta frågor. Om de känslor, som beledsagade arbetet, skrifver han i Oupnek'hat I, sid. 735, att sjuttioåringen, som bodde i ett hårdt och dimmigt klimat, hade svårighet att inträngа i Indiens höga tankar, födda under en mildare himmel, på en rikare jord, och än svårare att rätt återgifva dem.

"Nihil mirum hominem in latitudine 48 graduum natum, sub coelo aspero, spissis nubibus, ex horrida tempestate ortis obscurato, vitam trahentem, cujus iam, anno septuagesimo inchoato, mentem et corpus (licet forte, omnium rerum defectu, Gallicæ Revolutionis ope, fortiora reddita) senectutis frigus occupat sublimes Brahmanum, in mitiori climate, solo feliciori, degentium, conceptus attingere, vel, ut par erat, exprimere forsitan non valuisse." Hans forskning hade alltigenom riktat sig på den sanna gudskunskapen såsom det yttersta och egentliga målet. "Rude solum scidi. Tantillum hunc laborem, si ampliorem posteris messem præparare potest, non dolebo et ea spe delusus, novis conatibus, ad Entis supremi et hominis cognitionem promovendam, totum me dedere, usque ad extremum vitæ spiritum non recusabo."

Med rörelse tager man i sin hand Oupnek'hat's två digra kvartband — eller såsom författaren i andra delen tillfogar enligt skrifsättet in Jones' Works: Upanishad — när man betänker, hvad denna Theologia et Philosophia Indica, såsom hufvudtiteln lyder, [1]) som ändå här icke

[1]) Den fullständiga titeln lyder: Oupnek'hat
(id est, Secretum tegendum):
opus ipsa in India rarissimum,
Continens antiquam et arcanam, seu theologicam
et philosophicam, doctrinam, e quatuor sacris
Indorum Libris, Rak beid, Djedjr beid,
Sam beid, Athrban beid, excerptam;

Ad verbum, e Persico idiomate, Samskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum; Dissertationibus et Annotationibus, difficiliora explanantibus, illustratum:

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

företeddes i alla sina ärevördigaste till oss bevarade urkunder, betyder i mänskliga tänkandets historia, och att den genom detta verk för första gången gjordes tillgänglig för Västerlandet i tämligen autentisk och verksam gestalt. Upanisjad öfversättes med Secretum tegendum. Grundtanken hämtas ur slutet af utdraget ur Oupnek'hat Mandek (Mundaka-upanisjad) till Athrban Beid (Atharva-veda)[1]) återgifvet med följande till motto valda ord: Quisquis Deum intelligit, Deus fit; och vid förklaringen till ett ställe[2]) i Oupnek'hat Brehdarang till Djedjr Beid (Brhad-āraṇyaka-upanisjad till Yajur-veda) talar öfversättaren[3]) om "Mystica et metaphysica hominis partium, etiam operum moralium, ceremonialium, operationum mentis, cum reliquo orbe conjunctio, quæ attenti lectoris meditatione digna videri potest". Det heter vidare:

"Inde primum externam mundi ordinationem confiteri, deinde illam in seipso agnoscere, seipsum τὸν mokelan loco subrogare, se illos dicere, injunctum est. Huc redit semper Indica spiritualitas, se solum in omni videre: et quod forte mirum apparebit, egoitas, superbia, nihilominus præcise, clare condemnatur, arguitur. Sic nodus solvitur. Homo omne est, scilicet in Deo, per Deum; nihil in se vel per se. Unde ergo gloriaretur?" Auktor har riktigt sett, att den indiska mystiken igenkänner sig själf i allt.

Studio et opera
Anquetil Duperron,
Indicopleustæ;
R. Inscript. et human. litter. Academiæ olim Pensionar. et Directoris
Tomus I
Argentorati ..... IX (1801)
II
Argentorati ... . X (1802).

[1]) I, sid. 393.
[2]) I, 213.
[3]) I, 525.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Allenhets-filosofin får i hans tolkning en viss teistisk vändning, som ej är främmande för en del uttalanden i de äldsta upanisjaderna med deras lära om "den invärtes ledaren", antaryāmin, och om världens upphof och styresman.

När Duperron år 1781 efter lång tvekan tillägnade sin öfversättning af Avesta "åt de folk som äga originaltexten till Zoroasters böcker", fransmän och engelsmän, hade han i företalet hänförda loford för den nya, knappt begynta vetenskap, som han ägnat sitt lifsverk och som väl nu har kommit något steg längre. "Människan, som på sätt och vis är naturens medelpunkt, den varelse som mest intresserar oss och som kommer oss närmast vid, människan, hvars kännedom är grundvalen för vårt handlingssätt och för alla våra öfriga kunskaper, människan som från världens begynnelse studerats eller åtminstone iakttagits och användts, är knappast mer känd än hon var, när hon hade skapats. Man har mätt himlakropparne och hafsdjupet, man har genomströfvat jordklotet i hela dess utsträckning och bestämt dess form, man har utlistat naturens hemlighet i dess alster och i de lagar, som reglera dess lopp: allt detta är till för människan, men människan själf är okänd." Af de två vetenskapsgrenar, som erbjuda sig för att lära känna människan, nämligen metafysiken, som undersöker hennes natur, hvad hon kan och bör, och historien, som tager människan sådan hon är, väljer författaren den senare, närmare bestämdt icke historien om händelserna, utan idéernas, människoandens historia. "För att garantera en författares noggrannhet, bör en viss aktning leda hans hand; och detta kan knappast vara fallet (åtminstone är det icke alltid fallet) utom i de religiösa meningarnes historia" (I sid. VIII). Men hon förutsätter kännedom om språken, om antikviteterna, om den gamla och nya geografin och om kronologin. I sorgsen åtanke af sina egna oerhörda svårigheter hade Du Perron år 1760 i Indien uppgjort

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

en plan till "resande akademier" (académies ambulantes). Åttio lärde skulle bege sig två och två till olika platser i främmande världsdelar för att studera — icke astronomi och botanik, utan — folken och deras offentliga och hemliga religiösa föreställningar — en profetia, som i vår tid ju icke saknar all uppfyllelse. "Hvilken fördel skulle icke det lärda Europa få af de mogna, genomtänkta, gemensamt organiserade arbetena af en kår af litterära missionärer, som skulle vara bättre utrustade än jag, och mer försedda för egen del." Men han tillfogar genast följande farhåga, som slutar förordet till hans Zend-Avesta (I sid. XVI). "Tomma förhoppning, bedrägliga plan! Min akademi skall aldrig komma till stånd. Och människorna skola af vana vid sina villfarelser eller af rädsla för den möda, som slika forskningar skulle kräfva, nära sig af system, af fantasibilder och fortsätta att studera allt och lära känna allt, utom människan." För sjuttioåringen har synpunkten i viss mån förändrats. Sin alltid lika starka kunskapsifver riktar han nu kanske mer på de religiösa föreställningarnes föremål än på dem själfva, mer på metafysiken än på den tidigare af honom föredragna historien. Om kunskapen om himlakropparnes rörelse och granskningen af minsta stoftgrand, om undersökningen af masken, myran, myggan, såväl som af elefanten och hvalfisken, om betraktelsen af ett ringa frö, en fiber eller ett blodkärl, leder tanken till alltings högsta upphofsman, huru mycket mer måste då icke, menar författaren, efterforskningen af människosjälarnes innersta gömmor och förbindelser med hvarandra tjäna ett sådant syfte. "Därför", tillägger han, "har jag åt den lärda världen öfverlämnat den persiska religionens böcker (Zend-Avesta), och i detta verk (Oupnek'hat) bringar jag nu till offentligheten indernas gamla hemliga lära "(Oupnek'hat I, sid. 423). "Den som i allt ser allenast Gud som styr allt, behöfver icke filosofins tomma stöd" (I, sid. XXV).

I upanisjaderna såg Du Perron gnostikens urgamla

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

ursprung, som enligt hans mening gick tillbaka ungefär till syndafloden. Men trots all noggrannhet i definierande och beskrifning tycks den samvetsgranne öfversättaren icke hafva blifvit fullt medveten om åtskillnaden mellan de två religioner, hvilkas utforskande och öfverflyttning till västerlandets kulturkrets upptog hans lefnad. Lika väl som i "Salomos böcker" finner han hos kineser, inder och perser "samma lära, nämligen alltets ende fader, den ena andliga principen, som i de förra återgifves klart och tydligt såsom sanningens källskrifter ägnar, men som hos de senare är öfverdragen af en rost och ärg, som består af människors falska meningar och sinnenas bedrägeri". Det gäller att skilja ut den ädla metallen (I, VIII). Här talar ännu det adertonde århundradets son. I det nittonde skulle hans gåfva få en annan uppskattning. Intresset att genom allehanda exotisk vishet inträngа i den metafysiska sanningen framträder till öfvermått i öfversättningen af upanisjaderna. Efter tidens smak anföras uttalanden från de mest skilda tider och auktorer för att belysa meningen i en sats eller snarare för att utsudda dess egendomlighet. Man kan använda Du Perrons senare verk som ett rikhaltigt inventarium af den dåtida religionshistoriska och filosofiska bildningen. I slutet uppträda äfven (II, sid. 821 ff.) Immanuel Kant, Adam Smith, de kinesiska klassikerna [1]), lapparnes religion och "den berömde Svedenborg från Uppsala . . . cujus mysticorum dogmatum cum Indorum doctrina, præsertim quod ad mundorum rationem, comparatione, philosophi 59° 54′ latitudinis septentrionalis gradu in Suevia, anno 1688 nati, et sapientum in Kaschmiro 33 et 34 gradu, a 4000 annis degentium, systemati, lux quædam forte affulgebit" (II, 824).

Innan de nya, noggrannare öfversättningarna af upanisjaderna sågo dagen, hade Oupnek'hat haft att glädja

[1]) Du Perron kände Fr. Noels tolkning af Sinensis imperii libri classici sex och M. de Guignes' Le Chouking.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sig åt en ständigt ökad framgång, som uppnådde sin höjdpunkt i Schopenhauer. Denne västerländing var stadd på vandring åt samma nejder i tankens värld, då han i Du Perrons verk fann en vägvisare. Han prisar hans tolkning i jämförelse med andra, enkannerligen tyska öfversättningar af indiska texter.[1]) Ty genom Du Perron uppenbarades för honom i upanisjaderna "alstret af den högsta mänskliga visdom".[2]) Oupnek'hat blef hans andaktsbok. Lika betecknande som Christian Wolfs beröm af den kinesiska världsvishetens öfverensstämmelse med hans egen filosofi var för 1700-talets upplysning, lika karakteristiskt är det för det nittonde seklet, att Schopenhauer i Parerga och Paralipomena (l. c. V, 224) prisar öfverensstämmelsen mellan den indiska Atman-Brahman-läran och sitt eget system. "Läsarne af min etik veta, att hos mig moralens grund ytterst hvilar på den sanning, som i Veda och Vedanta äger sitt uttryck i den stående mystiska formeln tat tvam asi ('detta är du'), som uttalas med hänsyftning på allt lefvande, vare sig människa eller djur och som därför kallas Mahavakya 'det stora ordet'." Det låg icke för den ondsinte filosofen att dölja eller förringa åtskillnaden mellan hans egen med den indiska öfverensstämmande världsförnekelse och den västerländska-kristna åskådningen. Tvärtom. Han frossade i motsägelser mot den senare. "Hur andas icke Oupnek'hat alltigenom vedernas heliga ande. Hur griper icke dess ande i det innersta den, hvilken genom flitig läsning blifvit förtrogen med denna ojämförliga bok. Hur är icke hvarje rad full af fast, bestämd och alltigenom sammanhängande innebörd. Och på hvarje sida träda djupa, ursprungliga, upphöjda tankar oss till mötes, medan ett högt och heligt allvar sväfvar öfver det hela. Allting andas här indisk luft och ur-

[1]) A. Schopenhauer, Sämmtliche Werke (Reclam) V, sid. 418 f.
[2]) l. c. 419 et passim.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

sprunglig, med naturen besläktad tillvaro. Och o, hur blir icke anden här rentvättad från all tidigt inympad judisk vidskepelse, och all filosofi, som står i dess tjänst. Det är den mest lönande och upplyftande läsning, som (näst urtexten) är möjlig på denna jord. Den har varit min lefnads tröst och skall bli det i döden" (V, 418).

Före Schopenhauer hade upptäckten af den indiska andens egenart icke uppskattats på detta visserligen antitetiskt tillspetsade, men i grunden icke oriktiga sätt. Indiens förste hänförde beundrare i den romantiska rörelsen bröderna Schlegel och Schelling befunno sig alltför djupt införsatta i den af kristendomen öfvertagna mystikens atmosfär för att kunna skönja motsatsen mellan uppenbarelsereligion (historiens och samvetslifvets mystik) och en frälsning, för hvilken värld och historia strängt taget icke finnas till. Tvärtom åberopades de exotiska indiska föreställningarna för att häfda kristendomens underliga hemligheter gentemot ett flackt intellektualistiskt släkte. Redan tidigt hade det ännu icke försvunna modet uppkommit att bevisa den kristna treenighetsläran med indiska Trimurti och inkarnationen med läran om avatarerna. Att bägge religionernas egenart genom dylika identifikationer misskändes, har länge varit förborgadt för den apologetiska ifvern. Treenighetsdogmens sammanställning med Trimurti föreföll så självklar, att äfven en så kritisk man som Kant hyllade den. Förövrigt togos alla möjliga och omöjliga trefalder i anspråk för att bevisa, att "den trefaldiga kvaliteten hos människoslägtets moraliska öfverhufvud" var en idé, som låg "i det allmänna människoförnuftet." [1]) Hvarje trefald man

[1]) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft III, 2 allgemeine Anmerkung. — I Lund sörjde Matthias Norberg för att studierna följde med det begynnande intresset för Indien. Jag har antecknat följande dissertationer: C. O. Genberg, De trinitate indiana; J. S. Hofvenberg, De Paradiso indiano; M. Fischerström, De

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

fann, skulle stödja eller motbevisa den kristna dogmen. Tviflaren på inkarnationen ställdes inför det förödmjukande faktum, att i Indien en guds, eller det ena, eviga gudomsväsendets uppenbarelser på jorden i mänsklig eller djurgestalt uppfattades såsom den naturligaste sak i världen. [1]) Lika summariskt, som i dessa båda exempel, sammanfördes före Schopenhauer med förkärlek indiska och västerländska religiösa idéer. Först så småningom har man kommit till medvetande om den väsentliga åtskillnad, som visserligen utefter många hoptrasslade trådar, som vi ej hela vägen förmå urskilja, ytterst sammanhänger med de primitives än dunklare, än klarare distinktion af märklighet-maktsubstans och individualiserande gestalter af animistisk eller frambringare-typ.

I Västerlandet ägde indiska brahman-läran vida tidigare och djupare motsvarigheter än hos Schopenhauer, nämligen i den nyplatoniserande all-enhets-mystiken. Lika gynnsam som upplysningens ande varit för Kina, lika väl lämpade sig den då uttorkade, af romantiken förnyade mystisk-spekulativa bördigheten för indisk befruktning. Två urgamla till rummet vidt skilda, änskönt äfven i tidigare skeden mer tillfälligt sammanförda, gestalter öppnade nu för hvarandra sina hjärtan och funno med fröjd, att de af evighet tillhörde hvarandra. Därvid bortsåg man gärna från den indiska mystikens många besynnerligheter och höll sig blott till den af Advaita Vedanta och Śankara utförda riktningen i upanisjaderna. Att indisk spekulation och frälsningslängtan alstrat vidt skilda system och lärotyper, som senare på mångfaldigt, högst invecklad sätt kombinerats med hvarandra i en ännu föga genomarbetad skolastik, liksom i Västerlandet de klart

---

aqua indianis sacra, från år 1797, alla tre under Norbergs presidium. Man kan jämföra de ämnen från grekiska och romerska antiken, som nu utplockas och utföras i Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.

[1]) T. ex. Schelling, Akad. studium sv. öfvers. sid. 155.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och skarpt utbildade forngrekiska och kristna skolorna och frälsningslärorna redan i forntiden och än mer i medeltiden fått lämna material till de skolastiska systemen, det undgick uppmärksamheten. Hänförelsen för det indiska har icke varit någon värdemätare på en riktig uppfattning af de indiska tankarna. Ej sällan har man nöjt sig med att utsira en rätt hemmagjord moralism eller evolutionstro med missförstådda indiska termer. Dock har i våra dagar språkforskningen skapat förutsättningen för att från skematiska bilder eller missförstånd tränga fram till verklighetens brokiga mångfald. Den västerländska mottagligheten framträder i olika skikt af bildningen: i organisk sammansmältning af indiska stämningar och motiv med västerländsk ande hos tänkare och diktare, men äfven i form af en mer direkt, kanske missionerande anslutning hos forskare, sådana som Schlegel, Schopenhauer, de båda Rhys Davids, Karl E. Neumann, Deussen och andra; hos Gobineau, Houston Stewart Chamberlain och öfriga förebud för den s. k. ariska, antisemitiska framtidsreligionen, och hos teosofin. Vilja dessa tjänsteandar hos en världshistorisk process icke alltid erkänna hvarandra, så lära de dock alla i någon mån ha erfarit tjusningen af den indiska blandning af skarpsinne och drömlif, som utmynnar i det all-ena och där finner hvila för hvarje lifsrörelse. När man för hundra år sedan plägade jämföra det orientaliska inflytandet på litteratur och tänkande med antikens insats under humanismen, så uttalades en profetia, hvars uppfyllelse vi ej ännu kunna öfverskåda. Den indiska renässansen i vår odling är ännu icke på långt när till ända, utan befinner sig fastmer i sin begynnelse. Dess utsikter förmå vi icke bestämma. Nya, oberäknade faktorer kunna uppstå. I våra dagar har Indien åter alstrat en stor skald, ande af dess egen gamla ande och dock samtidigt äfven i sin mån alster af västerländsk befruktning. Det har varit Svenska Akademin förunnadt att å Västerns vägnar afgifva det monumentala intyget

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

om Indiens tillhörighet numera till en och samma andliga värld, där tankar och motiv mötas i allt närmare tvekamp eller i hopgjutning. Det gångna seklet visar oss redan, hurusom blandningsformer kunna uppstå, äfven innerliga förbindelser såsom Indiens Brāhmo Samāj. Den mänskliga odlingen riktas med nya utformningar. Må man blott ej tolka brokigheten som bevis för innehållets tillväxt. Hos religionen förstärkas vissa släktdrag i den ena eller andra riktningen. Ytterst blir dock frågan, huruvida den indiska visheten skall få rätt, när den halft medlidsam, halft hånfull ler åt Västerlandets kulturarbete och framstegstro, eller om den västerländske anden skall förmå vinna så pålitligt medvetande om de religiösa och metafysiska förutsättningarna för detta arbete och denna tro, att kulturarbetet ej alstrar världslighet utan förenas med mänsklig värdighet och vittnar om det inre lifvets kraft och fägring.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

X.

Gudomen såsom vilja.

"Jag är din faders Gud (Elohim), Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud." Till Israels barn skulle Mose säga: "Jahve, edra fäders Gud (Elohim), Abrahams Gud, Isaks Gud och Jakobs Gud, har sändt mig till eder." Jahve, uttolkadt såsom "Jag är den jag är — skall vara mitt namn evinnerligen och så skall man nämna mig från släkte till släkte". Dessa utsagor i 2 Moseb. 3 tillhöra det äldre traditionsstoffet, (Jahvisten och) Elohisten. I kap. 6 utlägger Prästkodex växlingen i gudsnamnet med all önskvärd tydlighet. Gud sade till Mose: "Jag är Jahve. För Abraham, Isak och Jakob uppenbarade jag mig såsom El Sjaddai, men under mitt namn Jahve var jag icke känd af dem". Men redan i äldre källskrifter, åtminstone i Elohisten, betonades särskildt, att den gudom som uppenbarade sig för Mose var densamma, som fädren hade känt. Ett slikt uttalande är meningslöst, om man icke förmärkt en viss olikhet mellan de två gudsnamnen. Olikheten inskränkte sig icke till namnet; det allmännare: Elohim och det särskilda: Jahve. I den moderna forskningen har man för länge sedan uppmärksammat den olika karaktären hos patriarkernas milda gudom i Genesis och Sinaiguden i Exodus. Så till vida är den för-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

medlande och sammanbindande utsagan icke ägnad att väcka förvåning. Redan vid en kursiv genomläsning af bibelns båda första böcker i följd märker man, hur en ny, våldsam ande gör sig förnummen i berättelsen om Moses kallelse och förloppet vid Sinai. Vi hafva att göra icke blott med två skilda gudsnamn utan äfven med två gudsuppfattningar. Att Jahvedyrkan i Israel går tillbaka till Mose, lär inför traditionens enstämmighet och sammanhanget i Israels religionshistoria endast af godtycket kunna betviflas. Däraf uteslutes ej, att Jahve kan hafva varit känd och tillbedd tidigare, äfven tilläfventyrs af israelitiska stammar. Men Moses verk är sammanbundet med gudsnamnet Jahve. Det märkliga är, att kontinuiteten med det föregående icke blef afsliten genom Moses ingrepp. Har Mose själf proklamerat sin Jahves enhet med Abrahams, Isaks och Jakobs Elohim? Eller har först ett senare släkte, som förnam spänningen dem emellan och som lika litet kunde afhända sig de forna heliga traditionerna som den mosaiska insatsen, utjämnat sin religiösa förhistoria genom de ord, hvarmed vi inledt detta kapitel? Båda möjligheterna äro gifna, och med fullkomlig visshet lär väl knappast en afgörelse kunna träffas. Paralleler bevisa intet. Eljes skulle man kunna anföra sådana för båda alternativen, nämligen från de två andra, historiskt betydelsefulla profetreligionerna. Muhammed anknöt själf sin Allahs kult till Kaba i Mecka och fingerade ett samband med en tidigare, af Abraham därstädes grundad monoteism. Hos Zarathusjtra påträffa vi intet sådant. Men materialet är knappt och gifver oss ingen otvetydig upplysning om Zarathusjtras ställning till tidigare gudsdyrkan. Hvad Mose vidkommer, finnes ingen reell anledning att betvifla, att han i Jahve igenkännt fädrens El och Elohim. Det är icke uteslutet, att det allmänt gudomliga, som ligger i de senare beteckningarna, för honom tog konkret gestalt först genom Jahve's uppenbarelse. Emellertid hafva både fädrens El-Elohim och Moses

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Jahve bidragit till den bibliska och västerländska gudskunskapen.

Hvad var fädrens El-Elohim? Svaret är vanskligt att gifva. Ty Genesis' affattning faller ju långt efter den mosaiska epoken, och de urgamla traditionerna ha icke kunnat undgå att genomträngas af senare tiders ande.

Äfven i de jahvistiska delarna af första Mosebok skimrar Elohim-namnet igenom. Så kallas Gud i det långa sammanhängande stycke ur Jahve-källan, som berättar om skapelsen och syndafallet, 2,5 — 3,24, i regel icke Jahve ensamt, utan Jahve Elohim. Därjämte användes Elohim ensamt i ormens och kvinnans dialog 3, 1 — 5 fyra gånger, men Jahve ensamt aldrig. Jahve-källan använder också t. ex. 45, 5 Elohim. I stycket om de unge gudarnes, gudasönernas, äktenskap med människornas döttrar 6, 1 — 4 brukas namnet Jahve, men i det gamla mytiska uttrycket benē 'elōhīm själft kvarstår Elohim. Jahves starka karaktär af egennamn tillät icke den närmare bestämningen af en person i genitiv. [1]) I det jahvistiska stycket 9, 18 — 27 heter Sems Gud dock Elohe Sem 9, 26. Likaledes i Isaks och Rebeckas äfventyr med Abimelek kap. 26. Där talas om Jahve. Men Abrahams Gud heter Elohe Abraham v. 24.

Jämte den appellativa bemärkelsen gud i ental eller flertal, som äfven framträder i bestämda formen Ha-Elohim, "guden", om Israels gudom, har ju Elohim i Gamla Testamentet blifvit egennamn för Gud. Men bredvid eller bakom dessa båda användningar framskymtar en uppfattning, som ej ännu tog det så noga med gudomens himmelska, från människor och ting artskilda väsen. Det är ej osannolikt att elohim Ps 82, 6 står om människor. Människan är nästan ett gudaväsen Ps 8, 6. Särskildt hade rättskipningen en gudomlig

[1]) I Jahve Elohim är det senare ordet apposition. Jahve Zebaoth, "makternas Jahve", är förmodligen sekundärt i förhållande till Jahve Elohe Hazzebaoth eller Jahve Elohe Zebaoth Amos 3, 13; 5, 15 m. fl.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

helgd Ex 22, 8, 1 Sam. 2, 25. Till det babyloniska bruket att kalla konungen ilu, "gud", har man velat se en motsvarighet i hyllningsdikten Ps 45, 7, där dock texten förefaller misstänkt. Höfding och gudom stå i hvarje fall hvarandra nära Ex. 22, 28. Mose skulle för Aron vara en elohim, ett inspirerande gudaväsen Ex. 4, 16; 7, 1. Skörden blir emellertid mager, om vi i Gamla Testamentet leta efter elohim i den allmännare betydelsen. Det utomordentliga kan äfven uttryckas med frambringare- eller gudsnamnet i genitiv. Vanligast är uttrycket gudsman, isj-haelohim eller isj-elohim, om en ovanlig människa. Måhända böra äfven Hets barns artiga ord till Abraham Gen. 23, 6 så tolkas: "Du är en nesi' elohim, en gudomlig höfding, ibland oss." I 1 Krön. 12, 22 berättas om tilloppet till Davids här. "Hans läger blef stort som ett elohimsläger", det är, ett högst ovanligt läger. På samma vis brukas det kortare gudsnamnet El. Guds rättfärdighet liknas Ps 36, 7 vid els-berg, det är, såsom vår nya bibelöfversättning tolkar, "väldiga berg". Cedrarna kallas els-cedrar Ps 80, 11.

Endast sällan visar vid tal om Israels gudom verbets pluralform ett medvetande om att elohim är flertal; "makterna" tillsammantagna uttrycka gudomen, Gen. 1, 26; 20, 13; 31, 53 (på det sista stället kan verbet i pluralis innebära, att Abrahams och Nahors elohim ej fattas såsom en och densamme, i hvilket fall tillägget: "deras faders elohim" måste bortfalla enligt Septuaginta).

Pluralformen Elohim om Gud i ental är mindre ägnad att förvåna, sedan Tel-el-Amarna brefven uppvisat ett likadant språkbruk i babyloniska bref före Moses uppträdande. Konungen betitlas "min gud", ilānia i pluralis. Det finns äfven ställen, där ilāni i flertal utsäges om en verklig gudom med verbet i singularis liksom det hebreiska Elohim. I Boghazköi fann Winckler taflor, på hvilka pluralformen ilāni står som determinativ vid enskilda guds-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

namn, medan det äldre bruket, ilu i singularis, användes vid andra gudanamn. Det finns för slika pluralformer en förklaring, som tyckes vinna i sannolikhet i samma mån som vi lära närmare känna de språkliga formernas tidiga betydelse och sammanhang hos primitiva folk. Det ser ut, som om pluralformerna från början icke betecknat ett flertal. Som bekant äro de s. k. naturfolken mycket klena i räkning. Det dröjer mycket länge, innan en primitiv kultur fortskridit till högre räkneord än 3. Kanske betydde pluralformen i språket snarare utsträckning, ungefär: "mycket, mycket" af en sak, än egentligt flertal i vår mening. Betydde El kraft och ett mäktigt väsen, så angaf Elim och Elohim i pluralis ett större och vidsträcktare mått af kraft eller ett mäktigare väsen. Då förklaras lätt bruket att nämna gudomen i pluralis. Man kan jämföra den ofvan sid. 280 omnämnda pluralformen af den iranska "makten", hvarenah. Man plägar kalla gudsnamnets användning i flertal i Gamla Testamentet för en "pluralis majestatis". Denna term skulle riktigt återgifva den primitiva pluralens ursprungliga betydelse öfverhufvud, om den verkligen var utsträckning snarare än uppräkning.

Vi skola nu uppmärksamma vissa egendomligheter i gudsnamnets användning i Genesis.

Från allmän religionshistorisk synpunkt innehåller gudsbegreppet i patriarkberättelserna intet som är märkligare, än den närmare bestämningen genom en person. Gud är min herre Abrahams elohim 24, 12 ff., Abrahams din faders elohim 26, 24, din [Isaks] elohim 27, 20, (din fader) Abrahams elohim och Isaks elohim 28, 13, min faders elohim 31, 5, min (far)faders elohim Abrahams elohim och Isaks skräck 31, 42, Abrahams elohim och Nahors elohim . . . (deras faders elohim) 31, 53, min (far)fader Abrahams elohim och min fader Isaks elohim 32, 10, Israels elohim är El (Gud) 33, 20, eder elohim och eder faders elohim 43, 23, jag är el'en (hā'ēl, gudomen

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bestämd form), din faders elohim 46, 3, den elohim inför hvilken mina fäder Abraham och Isak vandrat 48, 15, din faders el 49, 25, Sems elohim 9, 26. Till gudomen, som uppenbarat sig för Jakob i Betel, gör denne ett löfte, att om gudomen hjälper honom, skall han "vara för mig elohim" 28, 11. Flera af dessa uttryck förekomma mer än en gång, och tillhöra icke Genesis yngsta beståndsdelar. Förbindelsen mellan gudomen och en viss person eller släkt finnes i det ålderdomliga stycket 49, 25, är karakteristisk för den snillrike berättare som går under namnet Jahvisten (24, 12, 27, 48; 26, 24; 28, 13; 31, 42; 32, 10; 43, 23; 46, 1 etc.), men förekommer äfven i Elohistens realistiska skildringar (31, 5, 53; 35, 1; 46, 3 etc. enligt Otto Procksch's uppdelning). Att en gudom förbindes med en viss ort är i religionshistorien ytterst vanligt, etiologiska myter och sagor likaså. Men i Genesis få äfven de lokala bestämningarna af gudomen en personlig karaktär i stil med nyss anförda gudsbeteckningar. Betelguden är icke blott *numen loci* utan framförallt den gudom, som där uppenbarade sig för Jakob. Såsom sådan ger sig enligt Elohisten samma gudom tillkänna äfven på andra orter 31, 13; 35, 1 ff. Äfven namnet Pniel innebär, att ett gudaväsen, en el, ansågs hafva sitt säte där. För Jahvisten får orten religiös betydelse genom Jakobs nattliga strid med en elohim därstädes. Gudomens särskilda orter så väl som gudomen själf äga fast förbindelse med stamfädernas personer.

Lika påfallande som denna förbindelse med en af forntidens heroer är hos gudomen i Genesis frånvaron af någon naturbestämdhet. Man söker förgäfves efter en naturgud, vare sig jordisk eller astral. Visserligen lägger jahvisten i Abrahams mun uttrycket, "himmelens elohim" 24, 7, och när trotjänaren skall aflägga ed, den högtidliga formeln om "himmelens och jordens elohim" 24, 3. Men ingen lär kunna komma på den förmodan att däri se någon personifikation af himmel eller jord. Sin förklaring får

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

titeln i Prästkodex' skapelseberättelse — Jahvisten kap. 2 intresserar sig endast för människans tillkomst och nämner träden i följd af den roll, två af dem spelade för människans urhistoria — och i sådana ställen som 21, 17 och 22, 11, där Elohims ängel eller Jahve's ängel talar från himmelen.

Andra gamla gudsnamn, som komma till användning i Genesis, bekräfta samma intryck. Abraham åkallade enligt Jahveberättelsen 21, 33 vid Beer Seba El Olam, hvilket väl rimligast kan återgifvas med "urtidens Gud", El Sjaddai tillhör Prästkodex 17, 1; 28, 3; 35, 11; 48,3. Ensamt utgör Sjaddai ett gammalt gudsnamn, som användes en gång i Genesis i ett af dess äldsta stycken, Jakobs välsignelse 49, 25, ofta i Jobs bok och äfven annorstädes i G. T. Af de två möjliga etymologierna skulle den ena ge betydelsen "slungare" och sålunda möjligen hänvisa till blixten såsom sänd af gudomen. Enligt den andra skulle Sjaddai betyda "herre", "härskare". Ordets användning i G. T. ger intet stöd för den förra innebörden. "Sjaddais pilar" Job 6, 4 äro icke blixten. Då traditionen tydligen inlagt i namnet tanken på makt — Septuaginta öfversätter med "Allsmäktige" — torde man böra stanna vid en sådan grundbetydelse såsom den sannolika. En tredje gudsbeteckning förekommer i den ärevördiga berättelse, som innehålles i kap. 14 och som i mer än ett hänseende intager en särställning i Genesis. Melki-Sedek, El Eljons präst, brukar i sin välsignelse af Abraham detta gudsnamn tvenne gånger, hvarefter Abraham upptager det i sin ed till konungen af Sodom. Ordet förekommer i G. T. flerstädes i betydelsen "den öfre"; användt om El, Gud, kan det sålunda öfversättas "Gud därofvan" eller "den höge El", "den högste El", det står äfven ensamt utan El: "den Högste". I Genesisstället står tvänne gånger El Eljon ensamt; tvenne gånger med ett förklarande tillägg: "himmelens och jordens skapare". Äfven i dessa namn söka vi sålunda förgäfves efter den personifierade naturkraften. De peka tvärtom åt annat håll, åt urtiden (Olam), åt höjden (Eljon), där frambringaren, som en gång skapat himmel och

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

jord, nu bor. "Den Mäktige", Sjaddai, förlänar välsignelser från himlen och djupet 49, 25, särdeles ger han fruktsamhet 28, 3: 35, 11; 48, 4; 49, 25 etc. Möjligen skulle man kunna i El Sjaddai förmoda ett af Prästkodex upptaget och efter dess monoteism omtolkadt namn på en ursprunglig naturgud. I de öfriga fallen är detta uteslutet.

Vi ha redan påpekat vanskligheten att draga slutsatser rörande förmosaisk gudstro från Genesis. Man kan t. ex. fråga sig, om icke gudsnamnets förbindelse med patriarkernas personer har sammanhang med den fasta anknytning till historien — uttåget, Kanaans eröfring etc. — och till Moses, uppenbararens, personlighet, som gudstron erhöll genom Mose och profeterna. Jag känner mig icke öfvertygad om att så är. Åtskilligt tyder på, att namnen Abrahams, Isaks och Jakobs förbindelse med gudomen för att närmare bestämma, hvilkens el eller elohim det är fråga om, har tidigare ursprung. I hvarje fall måste vi här stanna vid förmodanden. Men en insikt synes mig vara oundkomlig. Frånvaron af stark och tydlig naturbestämdhet hos gudomen i Genesis är förmosaisk. Säger man, att en senare tids åskådning verkat i sådan riktning? Jag måste då svara, att mosaismens inflytande snarare borde ha verkat i motsatt riktning. Redan i Exodus' tredje kapitel brinner busken. I trettonde kapitlet upptorna sig — äfvenledes enligt Jahvisten — molnstoden och eldstoden, båda vittnen om Jahves närvaro. I nittonde kapitlet bryter det löst. Samme gamle oförliknelige berättare, Jahvisten, sekunderad af den nordisraelitiska traditionens tolk, Elohisten, låter oss se och höra, hur det dundrar och blixtrar, hur Sinai ryker som en smältugn och skakar och smattrar som af basuner. Sedan upphöra aldrig moln och brak, rök och eld, storm och jordbäfning att beledsaga Jahve's framträdande. Visserligen kan han äfven gifva sig tillkänna i stillheten eller för profetens inre. Men ännu i senare tider bibehåller teofanin i Israel något af skådespelet vid Sinai, och de yttersta

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tidernas väntade naturkatastrofer äro intet annat än af gammalt kända former för Jahves tillkommelse.

Skulle den mosaiska gudskunskapen hafva helt och hållet präglat Genesis' gudsgestalt, måste man sålunda vänta sig något af slik naturens våldsamhet i förbindelse med gudomen. Alla folk känna helt naturligt allteſter landets beskaffenhet förödelser genom vatten eller eld, genom storm eller snö. Äfven i Genesis berättas två sådana, floden och Sodoms förstöring, båda religiöst tolkade såsom gudomlig straffdom. Men de förblifva ändå naturkatastrofer, sända af Gud. Olikheten är uppenbar mot de teofanier, som tillhöra den senare Jahvetron. Hur förklara detta egendomliga fenomen? Naturligtvis ger oss icke Genesis en bild af den förmosaiska folkreligionen. Dess gudaväsen och kultföremål ana vi i den af Rakel snöpligt skyddade terafim, i orternas elim och elohim, i halft glömda gudar som dölja sig i namn eller namndelar, kanske ännu i skapelseviljans pluralis 1, 26. Men patriarkreligionen kan icke vara en senare tids fria uppfinning. Visserligen har den förmedlats till oss, icke af nedskrifvare hvilka fromt återgåfvo traditionen, sådana som de första evangelisterna, utan af högt utrustade och själfständiga andar. Särdeles Jahvisten griper djärft sina motiv hvar som helst. Det är icke uteslutet, att tretalet gäster vid det gudomliga besöket hos Abraham vid Mamres terebintlund, såsom Delitzsch, Gunkel och Procksch förmoda, går tillbaka rent af på en indogermansk berättelse. Jahvisten kan tryggt bruka det främmande stoffet, ty med snillets säkerhet och konst omformas det efter hans ande. Oftast plägar den förvandling framhållas, som skapelsemotiv och flodsägen undergått hos Prästkodex i enlighet med den teologiska monoteismens kraf. Alltnog, mycket måste i Genesis skrifvas på författarne lika väl som på en senare miljö. Men hvarken de ene eller de andra kunna bibringa det de icke äga. Tag idyllen vid Mamre, målad con amore af en stor konstnär. Abraham framför tältet i sommarhettan, gästerna

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

som komma, sjeikens utsökta artighet. Fötter tvås, kakor bakas, kalfven slaktas. Värden själf passar upp. Så utspinner sig samtalet. Förmodligen går det till ungefär likadant än i dag. Men hvar är de senare Moseböckernas och det öfriga Gamla Testamentets Jahve, som kommer med blixt och dunder eller som åtminstone uppskakar de sinnen, som han hemsöker? Om det i Genesis framträder en förtrolighet i gudsumgänget, som i det stora hela är främmande för Jahvereligionen och som på sin höjd sedan dröjer kvar i gamla skildringar från folkets kultvanor såsom 1 Sam. 9, 12 ff, lär man ej kunna härleda den ur den högre, mosaiska fromhetens påverkan. Jämte detta drag af fredlig förtrolighet hafva vi i Genesis funnit ett annat: gudomen är hög, urgammal, upphof till allting — men utan en sådan förbindelse med naturen, som kan motivera talet om naturgud. Hur vill man förklara denna frånvaro af naturbestämdhet ur den åskande, stormande, lågande Jahve's inflytande? Om källorna skola gälla något och icke ett gifvet evolutionsskema får gälla mer, kan man ej undgå att söka en väsentlig del af förklaringen till Genesisgudens högst påfallande olikhet mot den mosaiska uppenbarelsetrons gudsgestalt i den förmosaiska tiden själf. Problemet tillspetsas ytterligare därigenom, att det är samma, i Moseböckerna samarbetade eller använda, skriftställare eller traditioner, som först skildra patriarktidens gudsföreställning, sedan mosaismens våldsamma framträdande och följder. Af allt att döma, intogs i den förmosaiska religionen den behärskande platsen i det sakrala systemet, för så vidt en sådan behärskande plats fanns, icke af en naturgudom, utan af ett blidt och högt ursprungsväsen. "Fädernas stilla härskande och hvilande himmels- och skaparegud" (Kittel), som sedan blef till "den verksamme Jahve", företer större likheter med den typ, vi kallat frambringaren, än med naturgudar i alla tider. Det finns goda skäl för att i Genesis igenkänna, hvad man,

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

enligt min tanke med en vilseledande beteckning och föreställning, kallat "urmonoteism".

Lika sannolik som denna förmodan är, lika omöjligt är det att tillämpa "urmonoteismen" på Jahve. Det räckte ej med någon urmonoteism, det måste en äkta animistisk gudom, en vild och skräckinjagande, närgången och oundkomlig naturande till för att lämna stoffet till den högsta och verksammaste gudskunskapen i religionshistorien, till den bibliska uppenbarelsetrons gudsbegrepp.

Den genuina mosaismen var icke så mycket, enligt Hegels ord, "upphöjdhetens religion" — det passar bättre på den senare judendomen eller på Kinas riksriter — som öfvervåldigandets religion. Otaliga undergörande sjamaner hafva öfvervåldigats af gudomen och hemsökts af öfversvinnliga känslor. Att Mose icke liksom de hemföll åt glömskan, berodde på hans andes kraft och den redan genomlupna utvecklingen, och hade särskildt sin grund däri, att gudomen, som öfvervåldigade honom, förbands med rättslifvet och historiska fakta, icke blott verkade extas. En öfvermäktig känsla måste enligt själslifvets lag förslappas. Men gudskunskapens rättsliga, sedliga och historiska bestämdhet förblef, förstärkte tabubudens och samvetstvångets positiva innehåll af förtröstan och arbete och drog in gudomen på ett enastående sätt i historiens uppgifter och tilldragelser. Utan Mose blir Israels religionshistoria en ännu svårlöstare gåta än den är. Funnes icke Mose i traditionen, måste man uppfinna honom. Att vilja förklara den mest ursprungliga och karakteristiska uppenbarelsereligionen utan uppenbarare är att förvirra ekvationen i stället för att hyfsa den. "Man kan icke draga någon skarp gräns mellan Amos och den nationella tillvarons grundläggare" (C. F. Burney). Uppmärksamhetens koncentration på skriftprofeterna förklarar, att Mose en tid i forskningen trängts i skymundan. Men den åsikt, som förlägger den skapande epoken från honom till dem, är

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

hemfallen åt de förbrukade hypotesernas museum. Är själens öfvervåldigande Jahvereligionens karakteristikum och består äfven helighetsbegreppets för gudstron betydelsefulla utveckling i Israel ingalunda blott i upptagande af sedliga moment utan framför allt i det heligas starka och genom tiderna oförminskade förmåga att ingifva skräck och vördnad. så berodde detta i väsentlig mån på Moses erfarenhet, sådan Exodus skildrar den i ord, som genom alla berättare och bearbetningar låta oss förnimma något af svallningen i hans själ. Blef Jahve profetismens gudom och världsreligionens Gud, så måste hans uppenbarelse först träffa Moses ande. Den mosaiska gudomens väsen är påträngande, omotståndlig, målmedveten våldsamhet. Ur denna kärna i gudserfarenheten framväxte den nya religiösa inrättningen. Ingen teoretisk eftertanke framkallade den mosaiska polemiken mot det kultiska erkännandet af andra gudar, utan endast det med bäfvande tacksamhet blandade intrycket af den Väldige, bredvid hvilken ingenting i himmel eller på jord för profeten tedde sig värdt att frukta eller att taga hänsyn till. I denna koncentrerade personliga känsla af Jahves makt förelåg för en verklig monoteism en vida viktigare begynnelse än det teoretiska eller politiska enhetskrafvet innebär. "Du skall inga andra gudar hafva för mig" är ett omedelbart utslag af Jahves nitälskan. Tabu förbindes i alla religioner med gudomen och utbildades med särskildt eftertryck af semiterna. Men i ingen religion vann tabuheligheten ett så fruktansvärdt allvar och ett så innerligt sammanhang med gudomen som i mosaismen. Det kan vara farligt att beröra gudabilder. Men denna gudom får öfverhufvud icke afbildas alls. På det kulturstadium, stammarna intogo, hade afbildningen af gudomen knappast drifvits långt. Men primitiva bilder funnos, och Mose kände kulturreligionens bildkult. Intet resonemang om det gudomligas andlighet ingaf honom bildförbudet, utan hans närgångna gudoms ofattliga öfvermänsklighet. Tabu kan öfversättas med: tag det icke lätt. Det gäller Guds namn, som icke

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

får tagas i anspråk för ringa ting, hvilket andra budet bevisar. Veckofesterna voro förmodligen redan förut belagda med tabu, åtminstone sattes de nu i förbindelse med Jahve. Sabbatsdagen är helig, får icke behandlas såsom profan. Dessa för mosaismen karakteristiska bud [1]) genomträngas af den laddade atmosfär, som omgifver Sinai-guden. Man kan ha olika meningar om, till hvilken tid det ena eller det andra i mosaismen skall hänföras. Men att ringakta traditionen om en epokgörande person och tilldragelse är lika förnuftigt som att vilja förklara verkningarna af en explosion med bortseende från själfva katastrofen. Så långt är jag från att underskatta betydelsen af Moses personliga insats.

Dock, hur mycket Jahvetron än hade Moses skapande ande att tacka för, kunna vi dock icke undkomma frågan: Hvem och hurudan var denna gudom, innan den mosaiska uppenbarelsereligionen såg dagen? Naturligtvis har Moses icke uppfunnit namnet. Huru vidsträckt det före honom var bekant, om likheten med ett i kilskrifttexter funnet namn är tillfällig eller bevis för identitet, och i hvad mån äfven vissa israelitiska klaner användt det, har ej af forskningen blifvit med säkerhet utredt. Vi kunna hoppas på ytterligare material. I vårt sammanhang kunna vi lämna den frågan åsido. Vare det nog sagdt, att Jahvekulten, om den redan förut fanns någonstädes inom Israels stammar, genom Mose undergått en så grundlig förändring, att den blef en ny religion.

Om den förmosaiske Jahve kunna namn och lokala förbindelser och framför allt den envist fortlefvande beskrifningen på Jahves framträdande lämna upplysning. Ett gudsnamns ursprungliga språkliga betydelse innebär, äfven om man känner den, ingen säker uppgift om gudomens i fråga väsen, som har sin egen historia oberoende af namnet.

[1]) De öfriga i dekalogen äro dels äldre än Mose, se ofvan sid. 141, dels påverkade af bosättningen i Kanaan.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Bibelns egen tolkning Exodus 3, 14: "jag är den jag är" kan knappast afse ett hvilande varande, hvilket skulle stå i strid med Jahve's hela väsen, sådant G. T. beskrifver det. Kittel inlägger i den inhemska etymologin betydelsen af en rörlig och verksam tillvaro. Bland försöken att utfinna namnets verkliga språkliga sammanhang synes mig Wellhausen's sammanställning med det arabiska h a w a, "blåsa", "vind", bäst öfverensstämma med Jahve's karaktär. Närmast skulle man då kunna sammanställa den före Mose dyrkade naturguden med Wotan, Odin, som han i åtskilligt verkligen liknar, änskönt den senare utvecklingen till Jahves namn fogade en ojämförlig gudserfarenhet och gudskunskap, medan Odin aldrig förmådde uppväcka några profeter. Lika svårlöst som etymologin är, lika tydligt är, att Jahve hade en särskild förbindelse med de orter, där Mose hemsöktes af kallelsen och för stammarne förkunnade Jahve's ordningar. Icke blott i Exodus' skildring uppträder Jahve som Sinaiguden. Hans boning förblifver alltid i viss mån kvar i Sinaihalföns bergsmassiv, eller, då de gammaltestamentliga skribenternas geografiska kännedom icke åtskilde orterna söder om Kanaan utan betraktade södern som en enhet, hvari Edom genom sin betydenhet starkt framträdde, i ökenlandskapet i söder öfverhufvud.

"Jahve, när du drog ut från Seir,
när du gick fram ifrån Edoms mark,
då bäfvade jorden, då utgöt himmelen sina flöden,
då utgöto molnen vatten;
bergen skälfde för Jahves ansikte,
ja, Sinai skälfde för Jahves, Israels Elohims, ansikte."

Med denna präktiga skildring ur den ålderdomliga Deborasången i Domarebokens 5 kunna senare poetiska utsagor, såsom Moses välsignelse 5 Mosebok 33, 2 och Habakuk 3, 3 jämföras. Om den gamle Sinaigudens karaktär kunna vi intet ögonblick vara i tvifvelsmål. Den framträder

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

redan i anförda ställen. Och genom hela Gamla Testamentet löper ett sakralt språkbruk, som förbinder Jahve med naturens våldsamhet. Storm och dån, jordbäfning och eld beteckna Jahves väg. Psalmen 18 är typisk:

"Då skalf jorden och bäfvade,
och bergens grundvalar darrade;
de skakades, ty hans vrede var upptänd.
Rök steg upp från hans näsa
och förtärande eld från hans mun;
eldsglöd ljungade från honom.
Och han sänkte himmelen och for ned,
och töcken var under hans fötter", o. s. v.

Man må finna det ledsamt, glädjande, eller likgiltigt, så synes det mig påtagligt, att den gudsgestalt, till hvilken Moses grundläggande erfarenhet hänförde sig, till sitt väsen varit en äkta naturgud, en animistisk, fordrande vilja med starka och våldsamma yttringar. Så tillvida visade Jahve släktskap med sina semitiska anförvanter. De våldsamma elementen i Jahves karaktär delade han, såsom Montefiore anmärker, med Molok och Baal och många andra gudomligheter hos de angränsande semitiska stammarna. Jag har svårt att förstå, hur man kunnat komma på den tanken att i Jahve igenkänna "den ljusa luftrymden eller himmelen", eller hur Andrew Lang kunde kalla honom för "ett upplifvadt minne af det sedliga högsta väsendet". Finns det i hela religionshistorien en gudom, som aldrig varit en deus otiosus, så är det Jahve. Om ett upplifvande af någon bortglömd eller undanskjuten gestalt från en fjärran urtid kan ej vara tal, då såsom vi sett åtskillnaden är omisskännlig mellan den milde El-Elohim i Genesis och den skräckinjagande betvingare och hjälpare, som Mose och hans folk lingo lära känna på Sinaihalfön, vid uttåget, under vandringen och under eröfringen. Ännu i den högre sfär, hvartill den mosaiska uppenbarelsen höjde gudsuppfattningen, kvarlefver den häftige naturandens animistiska

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

grunddrag, viljan. I detta hänseende föreligger en viss olikhet hos religionshistoriens enda själfständiga parallelföreteelse, den andra ursprungliga profetreligionen, i Iran. Zarathusjtras gudom ägde aldrig Jahves förtärande närgångenhet. Egendomligt nog utvecklade Mazdatron i viss öfverensstämmelse med det ariska temperamentets olikhet mot det semitiska ur taburädslan aldrig en skräckfull helighet i Gamla Testamentets anda, utan fastmer renhetsföreställningen med därtill hörande bruk. Det är icke möjligt att teckna Ahura Mazda's förhistoria före Zarathusjtra. Åtskilligt ger vid handen, att han redan oberoende af den profetiska skapelsen varit den högsta gudomen utan någon starkt utpräglad och väsentlig naturförbindelse. Man kan väl tänka sig Mazda Ahura såsom ett högt ursprungsväsen, hvilket Akemeniderna liksom andra iranska klaner och stammar före dem dyrkat såsom hufvudsaklig gudom. I Usjtavaiti-hymnen i Avesta framträder särskildt Mazda Ahuras egenskap att vara upphof (Yasna 44).[1] För mosaismens Jahve är ett s. k. "urmonoteistiskt" ursprung uteslutet. En kulturheros eller en lidelsefri och välvillig frambringare har han aldrig varit. Blixt, åska, storm och jordbäfning sitta ännu efter den personliga, profetiska gudserfarenheten så fast i hans väsen, att sambandet ej kan vara sekundärt eller tillfälligt. Längre än till hvad Plutarch och Wundt, med en från Platon härrörande terminologi och på grund af en gudsföreställning, som hämtats från den klassiska hellenska religionens olympier, kalla demon, kan den förmosaiske Jahve knappast hafva kommit. Hade saga och myt fått utöfva sitt civiliserande inflytande på honom och förmått utbilda en färdig gudsgestalt, så hade väl egennamnet Jahve varit urstånd att upplefva de vidare öden, som skulle föra det upp på oanade höjder. Redan långt tillbaka på den religiösa utvecklingens väg skilja sig vägarna. Den ena leder till polyteismens måleriska gudagestalter. På den andra anförtros ledningen åt en eller

[1]) F R U II. 698.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

flere skapande andar, som föra fram gudskunskapen till profetismens uppenbarade Gud. En fullt utvecklad naturgudom har enligt hvad historien utvisar, försuttit möjligheten att födas på nytt i en profetisk själ. En af kultsaga och hjältedikt tämjd och antropomorfiserad gudsföreställning hade icke kunnat till Mose förmedla hans gudserfarenhet. Utvecklingsmöjligheten i riktning mot uppenbarelsereligion sammanhängde med det ofärdiga i den förmosaiske sinaitiske Jahve's väsen. Men hans beskaffenhet var ingalunda likgiltig för Moses verk. Först och endast genom detta blef Jahve förmer än sina gelikar såväl inom som utom det semitiska språkområdet. Det är fåvitskt att vilja förklara den bibliska och den däraf härledda islamska monoteismen ur någon slags semitisk naturdrift eller ur några ökenstämningar, såsom Renan och andra velat. Jahvereligionens väsentligaste egenskap är icke, att dess stormän voro semiter, utan att de voro profeter. Genom Mose höjdes Jahve ur naturbundenheten och blef en sedlig, rättslig vilja. Dock var Sinaigudens tidigare väsen icke blott ett hinder, som måste aflägsnas för att profetismens Jahve skulle kunna framträda. Teofanierna, hvilka alltjämt skvallra om Jahve's föregående, te sig visserligen i det Gamla Testamentet i viss mån som en tillfällighet. Ty naturkatastroferna ställas obetingadt i tjänst hos Jahves sedliga afsikter med Israel och folken. Men redan hos den förmosaiske Jahve uttryckte de en ingripande och oundkomlig våldsamhet i hans väsen, som fick positiv betydelse för mosaismens gudstro. Intellektualismen har ofta hindrat forskningen att i gudsbegreppets historia uppskatta det, som icke direkt tjänat till dess etiska bestämdhet, till dess förandligande och dess universalism. Är gudomen etisk, är han andlig, är han universell? En vidlyftig, långsam utveckling har omsider svarat ja på dessa frågor. Men bakom dem alla ligger dock ett spörsmål, som är ännu allvarligare. Är gudomen verklig? Är gudomen det först och sist verkliga i människans värld? Här intager den sinaitiske

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

naturdemonen en viktig plats. Hans väldiga makt och förkrossande majestät öfvergick i Moses gudstro, om än hans etiska halt blef rikare och gudsfruktan fick en ny sedlig motivering. Jag tror icke, att man lätt kan öfverskatta, hvad den öfvervåldigande känslan af gudomens kraft och hotfulla, men äfven styrkande närhet, betydt för gudstrons historia. Lika litet i gudsuppfattningen som eljes har utvecklingen varit rätlinig. En mild och vänlig El eller en hög ursprungsgudom tar sig inför det upplysta omdömet förmånligare ut än den ödsliga Sinaitraktens barbariske Jahve. Ändå har den senare betydt mer för den högre och högsta gudskunskapen. I Gamla Testamentet sammanlupo båda i uppenbarelsereligionen. Såväl tron på en hög, mild frambringare som animismens bäfvande förnimmelse och skrofliga utformning af gudomens viljande väsen togos i den bibliska uppenbarelsens tjänst.

Animismen, i den vidsträckta bemärkelse hvari vi tagit ordet, behärskar icke gudstrons begynnelser så uteslutande, som man menat. Men att den ligger till grund för en mängd af religionshistoriens gudagestalter, behöfver ej särskildt uppvisas. I hvad mån människor, som förgudats redan under lifstiden, eller själar, hvilkas makt och helighet först efter döden upptäckts, i hvad mån personifierade naturföremål eller andar, som sväfva fritt eller äro mer eller mindre löst förbundna med naturens och människolifvets företeelser eller samfundets angelägenheter, ingå som beståndsdelar i den senare religionens utvuxna gudar, måste naturligtvis undersökas i hvarje särskildt fall och kan icke alltid utredas, så invecklad är den process, som föregått polyteismen. På sådant vis uppstå — såsom Sir Lyall visat för det indiska området — ännu alltjämt nya gudar, som kräfva kult till en tid, innan de i sin tur sjunka i de självdöda eller af mäktigare medtäflare afdagatagna gudarnes djupa graf. Vi hafva i andra kapitlet stämplat det såsom en vetenskaplig fördom och dogmatism, när man i släktets

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

utveckling tilldelar animismen blott en negativ roll, såsom en envist fortlefvande villfarelse eller till och med såsom ett förfall efter tidigare högre gudstro. Det förstnämnda betraktelsesättet är än i dag det vanliga. Dekadensteorin föresväfvar urmonoteismens anhängare. Hos båda har animismen lika dåligt anseende. Vi gjorde däremot en historisk betraktelse gällande, som måste se, att animismen betyder upptäckten af en agens, en viljeenhet bakom lifsyttringarna. För gudskunskapen såväl som för antropologin utgör sålunda animismen en oumbärlig aning och insikt, som dock först så småningom utvecklar sin innebörd.

De tre grundföreställningar, som vi trott oss ha någon rätt att särskilja hos de primitive, lämna i viss mån olika bidrag till gudskunskapen. I frambringaren är ursprunget hufvudsak. I mana-heligheten framskymtar insikten, att det gudomliga genomtränger tillvaron och är till sitt väsen öfvernaturligt. Själs- och andetron begynner föreställningen om en andlig värld, som närmare bestämd är ett rike af viljor, först nyckfulla och oberäkneliga, senare uppfattade såsom personliga sedliga väsen. Ingen förnekar, att Sjang Ti -T'ien är kinesiska kulturens betecknande gudom. Lika karakteristiskt är Brahman för Indiens religiösa värld. Vi hafva visat, att Sjang Ti går tillbaka på en "frambringare", och att Brahman en gång betydde medicinmannens och hans formels trollmakt. Skola vi taga ännu ett steg och tillfoga, att animismen, det är uppfattningen af gudomen såsom vilja, kännetecknar den tredje stora civilisationen på vår jord, eller nogare uttryckt, det semitisk-judiska element, som i Västerlandet blandar sig och täflar med den arisk-grekiske anden? Någon sanning ligger kanske i en slik konstruktion. Gudomen framträder såsom viljemakt och härskare mer i semitisk än i arisk fromhet. Så tillvida har animismens för kulturen mest betydelsefulla moment fått sin starkaste utbildning hos semiterna. Och för mig kan intet tvifvel råda om, att Jahve till sitt ursprung var en äkta animistisk gestalt. Det är äfvenledes anmärkningsvärdt, att

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

båda de mystiska världsreligionerna, för hvilka gudomen ytterst ter sig opersonlig, uppkommit på arisk mark. Den orfisk-platonska mystiken är lika äkta grekisk som den olympiska fromheten.

En egen tendens tyckes sålunda kännetecknа hvar och en af den högre kulturens tre stora människogrupper. Man skulle kunna säga, att mongolernas förståndsmässiga moralism sökt och funnit sitt uttryck i frambringaretrons utgestaltning, ariernas oändlighetskänsla i panteiserande utveckling af föreställningen om makten och att semiternas religiösa egenart särskildt utbildat animismens lära om gudomen som vilja. Men jag skall icke falla för frestelsen att utmynna i en raspsykologi. Med korta slagord kan man icke kännetecknа sådana sammansatta historiska företeelser, som de nämnda komplexerna af folk besläktade i språk och blod hvar för sig utgöra. Och jag tror icke på raser och härstamning utan på den af otaliga faktorer betingade historien och kulturen. Historien har själf sörjt för, att vi ej kunna förenkla dess problem medels rasåtskillnader. Animismen har öfverallt funnit en yppig jordmån. Skillnaden mellan ett jag och ett du i religionen har utplånats ej blott inom arisk mystik utan äfven inom dess afläggare och gelikar i Kina, Japan och hos icke-arisk muhammedanism. Från arisk kultur hafva icke blott de tvenne akosmiska världsreligionerna utgått, utan äfven den ena af religionshistoriens tvenne profetiska nyskapelser, nämligen Zarathusjtras uppenbarelsetro. Icke ens läran om den allsmäktiga gudomen, som leder historien till ett mål, och profetism i högre mening eller uppenbarelsereligion äro sålunda semitismens arfvedel.

Se vi på den gammaltestamentliga gudsföreställningen, finna vi äfven drag, som tillhöra frambringaren och "makten". Ingenstädes har alltings uppkomst så enhetligt hänförts till en enda skapare. Hvad manaidén angår, kom aldrig dess opersonliga tendens fram i mosaismen, men väl stegrades känslan af gudomens helighet och öfvernatur-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lighet till det yttersta. I båda fallen bilda dock gudomens ingripande viljeakter själfva kärnan i föreställningen.

I de kretsar, där man gör allvar med den primitiva tron på höga ursprungsväsen och kulturbringare och icke bagatelliserar den, blifva de, så vidt jag känner, undantagslöst framställda så, att den högre fromhet som de utmärka, senare kränkts eller aflösts af offer till fordrande andar och själar och af magiska åtgärder. Så enkelt är förloppet ej. Den högre gudskunskapen har rötter i animismen lika väl som i frambringaretron, men har icke förverkligats af någondera. Religionens styrka ligger icke endast i gudstrons klarnade höghet utan lika mycket i gudomens tvingande makt öfver människan. Flytta vi jämförelsen med en skäligen djärf anakronism upp på ett annat höjdläge, så intaga en Kants renade, upphöjda, etiska gudstro och en Schleiermachers djupa andakt åreställen i gudsidéns historia. Men trots invändningar från den högre civilisationens fast hoplänkade världsinrättning hafva dock den paradoxala dristigheten i bönen och den vid förtvifians afgrund kämpande gudserfarenheten hos en Luther eller Pascal, hos en John Bunyan eller Kierkegaard betydt mer för religionens verksamhet. Något af en liknande nyansering skulle man kanske kunna iakttaga redan i den primitiva fromheten. Människorna darrade icke för frambringarne, utan för de animistiska andarne och gudarne. Endast en sådan kunde blifva bärare af mosaismens monoteism. Att en viss monoteism eller monarkism kan hafva rådt hos Israels stammar eller någon del af dem före Mose, är i sig icke osannolikt. Moab, Ammon och andra semitiska stammar ägde hvar sin hufvudsakliga gudom, utan att en profetisk uppenbarare genomträngt dess väsen med etiskt och historiskt innehåll. Men ingen El Eljon eller El Olam blef föremål för profeternas bäfvan och psalmisternas böner. Mose upptog en äkta animistisk gudom i den israelitiska traditionen, och gjorde honom inom hans område allenahärskande — om än monoteismen först långt senare teoretiskt genomfördes. Eller rättare, Guds väsen blef uppen-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bart för Mose i en naturandes skepnad. Kontinuiteten blef dock icke bruten. Den Jahve, som uppenbarade sig för Mose, igenkändes såsom Abrahams, Isaks och Jakobs Elohim. För gudskunskapen kom den undergörande folkledarens animistiska gudom att betyda mer än patriarktraditionens förmodade "urmonoteism". Men det berodde icke på braket och röken från Sinai, utan på hvad som försiggick i det förborgade djupet af profetens själ.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Kap. XI.

Sammanfattning.

Misssionärerna fingo rätt, men ändå icke alldeles rätt. Sådan är världens gång. De hade aldrig upphört att tala om naturfolkens höga gudom. Forskningen trodde sig veta bättre. Något "högt" kunna icke vildarna tro på. Det måste, menade man, gå från det lägre till det högre. För öfrigt visste en och annan resande annat att berätta. Han hade frågat, genom tolk, och kanske fått klart för sig, att infödingarna icke hade någon religion alls, än mindre någon tro på höga väsen. Den hvite mannen anade i sin allvetenhet icke, att han på detta område var oinvigd och på sin höjd stod på samma ståndpunkt som kvinnor och barn hos naturfolken. Så blef A. W. Howitt invigd. Denne banbrytare för kunskapen om Australiens infödde var själf icke missionär. Han fann till en början inga spår af ett högsta väsen. Kurnaistammens "vår fader" och de andre allfäderna voro okända för honom. Först förnekade han, att de svarte i sydvästra Australien ägde någon religion alls. Senare tyckte han sig skönja föreställningen om ett ondt väsen [1]) — intill den dagen, då han träffade sin vän Turlburn på slätten mellan Sale och Rosedale [2]). Talet kom in på de hemliga danserna,

[1]) Jfr Nzambi ofvan sid. 88.

[2]) Se min uppsats Mysterieceremonier, Ymer 1906 sid. 208.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

och hur det var, kunde Turlburn inte styra sin vetskap, utan berättade, med den hemska risk det medförde, för europén hviskande om "hvinaren". Nu gick en aning upp för Howitt. Hvad han dittills vetat, var nätt upp så mycket som kvinnor och barn fingo reda på. Före åttitalet hade ingen hvit varit med om australiernas mysterier. Åtminstone har ingen beskrifvit dem. För A. W. Howitts liksom för vår kunskap om ceremonierna och de ursprungsväsen, som bilda deras medelpunkt, begynte en ny tid med hans deltagande i Kurnai's heliga riter och hans skildring af dem 1884 och 1885. Med hans och de andras invigning är det si och så. Veterligt har ingen hvit man någonsin låtit inviga sig, åtminstone icke frivilligt. Omskärelse och underskärning med en stenknif eller en glasskärfva, utbrytning af en tand, vissa vämjeliga födoämnen lär den etnografiska och religionshistoriska vetgirigheten knappast ändå underkasta sig. Det går för billigare pris. Howitt blef behandlad som invigd och fick vara med. Missionärernas styrka är, att de, såsom vi hörde från indianerna redan på 1600-talet (se ofvan sid. 3), snarare än andra europeer af infödingarna betraktas som invigda, enär de själfva äro religionens män. För Carl Strehlow ha Aranda inga hemligheter.

Så låta sig de primitives höga väsen icke längre hållas i skymundan. Det har väl gått någon annan liksom mig, att Andrew Langs Myth, Ritual and Religion[1]) af 1887, isynnerhet i dess omarbetade och starkare urmonoteistiska skick af 1899, icke lämnade mig någon ro, innan jag hunnit förskaffa mig en egen mening om saken. Läsaren af mina föregående uppsatser och uttalanden i ämnet vet, att redan tidigare pröfning ledde mig till en allt radikalare modifiering af Langs romantiska tes. I detta arbete har jag framlagt skälen för ett helt annat

[1]) Se Andrew Langs teori om religionens äldsta oss tillgängliga form i Nordisk tidskrift 1902.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

bedömande än hans af det han kallar den primitiva tron på en "Maker (if I am not to say "Creator") and Judge of men". Högheten hos dessa väsen är stundom tvifvelaktig. I Australien hafva de tydligen börjat såsom djur. Och te de sig förnämligare än andar och själar, så sakna de i stället betydelse för den verkliga religionen, som i regel gått fram på andra linjer än efter en i allmänhet så overksam och tunn föreställning. Kunskapen om Gud har en både rikare och svårtyddare förhistoria än hvad såväl animismens som urmonoteismens förkämpar förmena. Frågeställningen dem emellan är falsk. "Frambringarne" afgifva ett vältaligt vittnesbörd om de primitives aning om det gudomliga, särdeles om den mer eller mindre medvetet utgestaltade tankeoperation, som medverkat till gudskunskapen. Endast det slags slafveri under teorier, som vet bättre än verkligheten själf, kan numera undgå att låtsas om Bajami och gelikar. Lika visst som de hvarken äro naturföremål, andar eller själar, kan animismen, icke ens med det nödiga tillägg, som jag kallar animatism, göra tillfylles längre såsom totalförklaring. Revisionen blir besvärlig. Men om forskningen icke längre betyder teoriernas ständiga revision, så lär den också nödgas mista namnet forskning. "Frambringarne" utgöra icke gudstrons enda begynnelse hos de primitive, icke ens den viktigaste, lika litet som vissheten om Gud på religionens högre skeden hufvudsakligen hvilar på tankens frågor och slutledningar ur världens beskaffenhet. Vill man om de primitives religion bruka ordet uppenbarelse, så har det vida bättre tillämpning på sinnets i bäfvan, åtrå och heliga sedvänjor uttryckta reaktion mot det besynnerliga, okontrollerbara, farliga, kraftfyllda, utomordentliga — öfvernaturliga, samt på känslan af att i tillvaron hafva att göra med viljor, personliga, ingripande makter. Den af Lang framkallade diskussionen, liksom mana-teorin och "preanimismen", är för mången en omtyckt anledning att säga obehagligheter om animismen. Med en förveten fri-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

handsteckning af den religiösa utvecklingen efter egen förmodan snarare än efter naturen bör animismen icke förväxlas. Allraminst föreligger någon anledning att nedsvärta den i gudstrons förmenta intresse. Skall öfverhufvud något annat nit göra sig gällande härvidlag — hvilket är lika vanligt som betänkligt — än det vetenskapliga, så finnes anledning att vara animismen och dess fortsättning i människans historia gramse närmast till för den, som förnekar en andlig verklighet eller som icke kan igenkänna Guds väsen i viljans och handlingens symbol. Min tidigare uttalade förmodan [1]) om den kinesiske Sjang Ti's samband med frambringare-typen har den närmare undersökningen af de kinesiska urkunderna bekräftat. Men hur förhåller det sig med den enda urmonoteism i världen som förtjänar detta namn, den bibliska uppenbarelsetron i dess fulländning? Talet om urmonoteismen är icke gripet ur luften. Religionshistorien har verkligen visat oss gestalter i den primitiva tron, som hvarken härröra från animismen eller ur fruktan för "makten". Men här, i bibeln, sviker "urmonoteismen". Jag menar icke blott, att den bibliska kunskapen om Gud är otänkbar utan personliga uppenbarare. Utan märkligt nog undfick Mose sin nya och omskapande visshet om Guds väsen i höljet af en animistisk gudsgestalt, icke under namnet på ett lidelsefritt ursprungsväsen. Jag säger "höljet". Ty före uppenbarelsen till Mose saknade namnet Jahve det innehåll, som skulle blifva bestämmande för världens religionshistoria. Ändå var den åskande bergsguden icke blott ett skal, som skulle aflägsnas, kring den sedliga gudsviljan, utan i animismen fanns medvetandet om gudomens verksamhet och oundkomlighet. Två gånger har animismen ingjutit epokbildande positiva bidrag i den västerländska gudskunskapen. Ena gången i den öfvervåldi-

[1]) Nordisk Tidskrift 1906, 179; Religion und Geisteskultur 321 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gande och fruktade skepnad, i hvilken den gudomliga viljan trädde Mose till mötes. Andra gången i Platons lära om Gud och de gudaväsen och själar, som äga frändskap med Guds rena andlighet. De två fallen uppenbara de tvenne i animismen inneboende grundtendenserna, nämligen uppfattningen af tillvaron såsom viljor och uppfattningen af tillvaron såsom ande. Animismens betydelse för mosaismen må vara ägnad att förvåna. Jag tror icke att den kan förnekas [1]).

Codrington öppnade med sitt mana en ny väg in i primitivitetens svårtillgängliga vildmark. Saken framställdes af honom alltför abstrakt och filosofiskt, och andra, framför allt Hewitt, ha öfverträffat honom i moderniserande utredningar om makten eller lifselektriciteten. Men utan tvifvel nå vi medels makt- och tabu-hypotesen djupast in i den primitiva religionens innandöme. Här hvilar skatten, den eftertrådda, som ger kraftkänsla och lycka. Här lurar faran, som håller hjärtat i bäfvan. Likgiltighet är utesluten. Känslan sättes i rörelse, anstalter vidtagas. Det heliga får icke tagas lätt. I Australiens religioner, som legat till grund för min undersökning af primitiv praxis och föreställningsvärld, afteckna sig de tre hufvudbegreppen i min framställning tydligare alla tre än annorstädes. Men jag har funnit synpunkten berättigad öfver hela linjen. Utrymmet hindrar mig att här visa, hur i Gamla Testamentet heligheten förenar sig med gudstron för att förstärka dess öfvernaturlighet. I den kultur, som renodlade maktidén till världssjäl, miste den intensiteten för universaliteten. Brahman finnes i allting, men ingifver ingen helig bäfvan. —

Jag återkommer till det, hvarmed jag började denna bok,

[1]) Att en starkt animistisk karaktär måste förutsättas hos den förmosaiske Jahve blef mig klart under förarbetet för en föreläsning som hölls den 18 december 1912 i Leipzigs universitets aula och som är tryckt i Januarinumret af Archiv für Religionswissenschaft för 1914 under titeln: "Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen".

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Kulturmänniskans mentalitet har anknytningspunkter i den primitives själslif. I det primitiva samfundets sakrala inrättningar och reaktion mot tillvaron finnas redan in nuce tendenser och aningar, som i det följande vinna tydligare gestalt och kunna särskiljas dels som skilda typer af gudstro, dels som olika beståndsdelar af samma religion. Att Västerlandet i de sista seklen fått besök af Sjang Ti — T'ien's kinesiske ande och af Brahman-Atman, betydde icke blott bekantskap med exotiska främlingar utan var äfven i sin mån en förstärkning af sträfvanden, som gjorde sig gällande i tur och ordning i Västerlandets inhemska religionshistoria under samma tid. Jag fick därför lust att lära känna, hur hänförelsen först för Kina, sedan för Indien, uppkom och gestaltade sig, och har ansett det höra hit att skildra denna begynnande process, som syftar till att i en världskultur sammanföra till inbördes befruktande, men framför allt äfven till obönhörlig täflan, de erfarenheter och tankar om Gud, som kommit fram ur primitivitetens dunkla begynnelser, vunnit form allteftersom folkens art och öden, stundom tagit mandom i tänkare, uppenbarare och helgon, grumlats och förgrofvats, silats och förtunnats eller renats och stärkts. De hufvudsakliga världskulturerna vandrade sina egna vägar, dock ingalunda utan tidender och inflytelser från hvarandra. Nu tvingas de att mötas. Missionen är den som på fullt allvar framkallat och fullföljer den världsomfattande andliga process, hvarur den segrande gudskunskapen skall framgå såsom en hela mänsklighetens gemensamma besittning. Såväl begynnelsens formlöshet som den slutliga insikten ligga utanför vår horisont. Vi kunna följa vägarna ett stycke. Här ville jag låta ljuset falla dels på den punkt, där de primitiva föreställningarna om gudomen börja tydligare utgestalta sig, dels på det skede, då universell samverkan och tvekamp omsider börja komma till stånd.

15 dec. 1913.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Noter och rättelser.

KAP. I.

Sid. 2. *Durkheim* l. c. 393.

Sid. 3 rad 4, jfr. E. Lætitia Moon Conard, Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre tombe Paris 1901, inledningen.

Rad 7 jfr *J. F. Lafiteau*, Mœurs des sauvages américains 2 vol. Paris 1724. II, 430 "Chacun débite sur cela ses propres imaginations et raconte les choses d'une manière différente des autres". *Dennet* läs *Dennett*.

Sid. 4 rad 1. *A. Bastian*, Die heilige Sage der Polynesier, Leipzig 1881.
L. Fison, se Codrington, Melanesian Anthropology, sid. VII.
R. H. Nassau, Fetichism in West Africa, London 1904, sid. 33.
R. R. Marett, The Treshold of Religion, London 1909, sid. 100 f.
W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker § 448, i Denkschriften der Kais. Akademie der Wiss. Phil. hist. Klasse LIII, Wien 1910.

Sid. 5. *W. Schmidt*, Die Stellung der Pygmäervölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen (Studien utg. af Luschan) Stuttgart 1910.
Lugard, under namnet Flora L. Shaw, A tropical Dependency, sid. 17 enl. A. C. Haddon, History of Anthropology, London 1910, sid. 82.

Sid. 6. *Moore* i Haddon l. c. 140.

Sid. 9. *P. Ehrenreich*, Die allgemeine Mythologie und ihre Grundlagen Leipzig 1911, sid. 74.

KAP. II.

Sid. 10. *W. Wundt*, Völkerpsychologie II, Mythus und Religion 1, 2, Leipzig 1905, 3 1909.
Wau-wu, W. E. Roth i North Queensland Ethnography Bulletin, 1903, sid. 17.
Isinosi, läs *isitunzi*, "skugga", "viktighet", unesitunzi "han är med skugga".

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid. 11 rad 2 f. *J. Raum*, Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache, Berlin 1909, sid. 334.

Sid. 12. *K. T. Preuss*, Die Nayaritexpedition I, Leipzig 1912, sid. LIII.

Sid. 13 rad 1 ff. Jag vet väl, att namnet på den dödes själ hos de primitive i regel icke är detsamma som betecknar den under lefnaden verksamma själen eller makten. Ofta finnas flera "själar", som knytas till skilda lifsyttringar och företeelser. Men något samband med den lefvande människan äger ändock den själ, som fortlefver efter döden, jfr ofvan sid. 61, 72 f.

M. Kingsley, Westafrican Studies, London 1899, sid. 98.

A. Lang, Myth, Ritual and Religion och passim. Jfr. T. Witton Davies, Magic, Divination and Demonology, London 1898, sid. 10.

Sid. 14 rad 9. *V. Grönbech*, Midgård og Menneskelivet, Köpenhamn 1912, sid. 242 f.

Sid. 16. *Der el- Behri*, E. Naville, The Temple of Deir el- Bahari, jfr A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique, sid 54. På kongressen i Leiden 1912 sammanställde A. Moret ka med falken, faraoklanens totem, och ville häri se dess ursprung. Närmast skulle man då väl tänka på någon slags analogi till det individuella totem. Ka födes med kungen och utgör skyddsande (Actes du IV Congrès international de l'histoire des Religions Leiden 1913, sid. 91 f.). Men då förblir det gåtfullt, att ka är lika för alla kungar och att ka icke utgöres af ett djur. Försöket att i ka se ett totem framställdes af V. Loret i Revue egyptologique XI. Det har sedan upptagits af A. Moret, hvilkens meddelande till Leidenkongressen finns tryckt i Revue de l'histoire des religions LXVII, s. 181 ff. Han upplyser (s. 183), att ka åtminstone i den äldsta perioden användes såsom namn på enskilda, medan, såsom nämndt, ka under alla perioder ställes i förbindelse med farao's namn. Ordet totemism tar Moret i betydelsen, att ka skall vara âme diffuse du clan primitif — en abstraktion, som knappast stämmer med den släktskap med djur, som eljes kallas totemism. Men det är anmärkningsvärdt, att äfven Moret lägger vikt vid det sprakliga sammanhanget med ordet för lifsmedel. I likhet med andra bibehåller han det egyptiska ordet. Ingen öfversättning kan återge dess skiftande innebörd; lifgifvande och uppehållande kraft tyckes dock vara utgångspunkten.

Sid. 17 rad 1 ff. *G. Steindorff*, Die Ka und die Grabstatuen i Zeitschrift für äg. Sprach- und Altertumskunde 1910 (XLVIII), sid. 152 ff.

J. H. Breasted, Development of Religion und Thought in ancient Egypt, London 1912, sid. 77, 52.

Sid. 18. *A. Moret* se ofvan. *Breasted* l. c. 60, 57. *Horu's* läs Horus' *(Hor's)*.

Sid. 19. Om "*glänsen*" y'hw jfr R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, sid. 142. — Rad 7 nerifrån ff. jfr J. Loewenthal, Die Religion der Ostalgonkin, Berlin 1914.

Sid. 20. *E. Carpenter*, Comparative Religion (Home University Library) London 1912, sid. 86. — Rad 3 nerifrån ff. R. G. Thwaites, Jesuit Relations and allied Documents 73 vol. Cleveland 1896—1901, del LIV sid. 64.

Sid. 21. *Durkheim*, l. c. 98 f., 97, 93.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid. 22 rad 9 ff. *N. Söderblom*, Studiet af religionen Stockholm 1908, sid. 60 f. not.

Sid. 23. *Malajerna*, W. W. Skeat, Malay Magic London 1900, s. 50. — *Betsileo*, A. van Gennep, Tabou et totémisme à Madagaskar (Bibl. de l'École des Hautes Ét. Sciences rel. XVII) s. 324. — *M. Kingsley* l. c. 170.

Sid. 24 rad 15 ff. *E. B. Tylor*, Primitive Culture² I 425. "I propose here, under the name of animism, to investigate the deep-lying doctrine of spiritual beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy"; 426, 501.

Sid. 25 rad 3 ff. l. c. 427 jfr H. Bois i Revue de théologie et des questions religieuses, 1895, sid. 559 f: "L'idéalisme bien compris n'est que la définition précise et la démonstration scientifique des inductions primitives de l'humanité." — Rad 9 nerifrån ff Tylor l. c. 429 " It is a thin unsubstantial human image, in its nature a sort of vapour, film or shadow; the cause of life and thought in the individual it animates; independantly possessing the personal consciousness and volition of its corporeal owner, past and present."

Sid. 26 rad 14 ff. Mc. Dougall l. c. sid. XIII f. — Rad 6 nerifrån l. c. sid. 23 — *Aquinas* l. c. 35.

KAP. III.

Sid. 31 rad 19 ff. *Mana*, Codrington l. c. 118 f.

Sid. 32. *Codrington* l. c. 201. Sid. 33 rad 12 ff. l. c. 125.

Sid. 34 rad 1 d:o 133. — Rad 7 *Man glömmer lätt* etc. Några byar söder om Aosta i italienska Alperna dyrka den helige Bessus. "Om man frågar folket i trakten, hvem den helige Bessus var, när han lefde och hvad han gjorde, får man ofta endast obestämda ord och osammanhängande svar. Men om helgonets nuvarande verksamhet ge de alla enstämmigt och klart besked: den helige Bessus är ett helgon med 'stor förmåga', och han gör 'många under'." R. Hertz, Saint Besse, étude d'un culte alpestre i Revue de l'Histoire des Religions LXVII, 122.

Sid. 36. *Gabelentz*, Die melanesischen Sprachen nach ihren grammatischen Bau und ihrer Verwandtschaft unter sich und mit den malaiisch-polynesischen Sprachen II, sid. 56 i Abh. der phil. hist. Classe der k. sächs. Ges. d. Wissenschaften VII, Leipzig 1879 jfr ibd. III 1861.

Sid. 38 rad 2, jfr. G. Link, De vocis "sanctus" usu pagano, Königsberg 1910.

Sid. 40. *G. E. Seler* i Veröff. aus dem kön. Museum für Völkerkunde VI, 89, Berlin 1899, jfr K. T. Preuss i Archiv für Anthropologie 1904, 165. — Rad 11 nerifrån ff. A. W. Howitt, The native tribes of South-East Australia, London 1905, sid. 128, 368. — *C. Strehlow*, Die Aranda-und Loritja- Stämme in Zentral-Australien II, Mythen, Sagen... von Carl Strehlow, bearb. von M. Freih. von Leonhardi Frankfurt am Main (Veröff. aus dem städtischen Völker-Museum I) 1908, sid. 78.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid. 41 rad 14 ff. l. c.

Sid. 42 rad 4 ff. l. c. I, II, 76 f. — Rad 9 ff. l. c. I, I, 15. — Rad 9 nerifrån I, II, 75 f.

Sid. 43 rad 11 d:o 81. *Tjurunga variera* etc. 79 f.

Sid. 44. *Putia-putia* l. c. I, I, 9 f.

Sid. 45 tredje stycket I, II, 76.

Sid. 46. *Kuntanka* d:o 82.

Sid 47. d:o 78, 79, 82.

Sid. 48 l. c. 80.

J. Owen Dorsey, Omaha Sociology i III Report Bureau Ethn. (1881—82) 219 ff, isynnerhet 342 ff. 368 f.; jfr XV Report Siouan sociology. — *W. J. Mc Gee*, The Siouan Indians i XV Report etc. 181 ff. — *J. N. B. Hewitt*, Orenda and a definition of religion i American Anthropologist New Series 4 (1902) sid. 33—46.

Sid. 52. *Clintock* i The East and The West, januari 1911, sid. 111.

Sid. 54. *G. Foucart*, Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912, sid. 234, 237 et passim.

Sid. 55. *Le Jeune* i R. G. Thwaites, Jesuit Relations and allied Documents 73 vols, Cleveland 1896—1901 del VI, 206. — *Hoffman* i Report Bureau Ethn. 1892—93 sid. 93 se Thwaites XX, 307.

Sid. 56 rad 9 f *din manitu* och sid. 57. E. B. Tylor o. a. kallade manitu och liknande föreställningar hos Nordamerikas indianer för skyddsandar. Enligt hvad J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, London 1910 III, 370 ff, gjort sannolikt, voro dessa manitu personliga totem. Äldre och yngre vittnesbörd säga, att manitu äro oräkneliga, onda så väl som goda, de visa sig för det mesta i djurskepnad. Se Fr. Parkman, The Jesuits in North America fjärde uppl. Boston 1870 sid. LXIX ff. "Hvarje indian hade sin egen skyddande manitu, af hvilken han väntade råd, ledning och beskydd." Vid fjorton eller femton års ålder svärtade indiangossen ansiktet, drog sig tillbaka till en enslig plats och stannade där några dagar utan föda. "Då fick han i sömnen se sin manitu — ett djur, en fågel, en fisk, en orm eller något annat föremål, lefvande eller dödt." Sedan bar han på sig ett ben, en fjäder eller något annat af sin manitu och offrade tobak till denne.

Kvinnorna hade, enligt Charlevoix, Histoire de la Nouvelle France VI, 67 f. (enligt Frazer a. a. I, 51), äfven sina manitu eller sina oki. Blef en indian i Kanada missbelåten med sin manitu eller oki, så bytte han om och tog en annan.

Dessa skyddsandar utgjorde en särskild klass af manitu. Ordet var allmän beteckning för andar. Det fanns allmänna manitu och därjämte enskilda, personliga. Men därjämte betecknade det, såsom vi sett i texten 92, 132, ett högt väsen. Ordets mer opersonliga användning kommer till synes i *mantonisione-kehi*, sjaman, trollkarl. "När vi tala om Gud, kalla de honom ibland den gode manitu, och när vi tala om djäfvulen, kalla de honom den onde manitu. Alla dem, som äga en särskild kunskap om den goda eller onda manitu, kalla de mantonisionekehi . . ., vi kalla dem trollkarlar", Relations des

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Jésuites 1637 p. 49 Canadian reprint Quebec 1858 enligt J. G. Frazer, Totemism and Exogamy III, 374 f.

En god sammanställning af hvad vi veta om algonkinernas religion föreligger nu i J. Loewenthal, Die Religion der Ostalgonkin, Berlin 1914.

Sid. 58. *Marett* se ofvan. — *Hasina* se van Gennep's anförda arbete.

Sid. 59. *Trilles*, Le Totemisme ches les Fin Münster 1912, 585 f. *Martron* i Anthropos I. 743 f.

Sid. 61. *Cin-teotl*, äfven Chicome coatl var namn på majsgudinnan, E. Seler, Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner i Veröff. aus dem kön. Museum für Völkerkunde VI (1899) 189 ff. — *A. C. Haddon*, Headhunters black, white and brown. London 1901.

Sid. 62. *Hamingja* jfr. Maj Lagerheim, Bidrag till kännedomen om fylgjatron i Svenska fornminnesföreningens tidskrift 1904, sid. 170 ff. *Vatnsdœlasaga* i Fornsögur herausgeg. G. Vigfusson und Theodor Möbius, Leipzig 1860 4,26 f. 5,3. 8,24. 12,21 f. 23,21 f.

Sid. 63. *Olav Tryggvason*, Stutt Agrip af Noregs Konungasögum 15 Fornmannasögur X, 391.

Sid. 64. *Floamannasaga* i Fornsögur 123, 3.

Sid. 68. *C. G. Seligmann and Br. Z. Seligmann*, The Veddas Cambridge 1911, 274, 277, 34. — *J. Stadling*, Schamanismen i norra Asien, Stockholm 1912, 42 f.

Sid. 69. *H. Delehaye*, Sanctus i Analecta Bollandiana XXVIII, 175 och Les Origines du culte des martyrs, Bruxelles 1912.

Sid. 70. *A. van Gennep*, Les Rites de passage, Paris 1909.

Sid. 71 rad. 2 f. Kompendium der Religionsgeschichte[4], Berlin 1912 40; Bruno Gutmann, Dichten und Denken der Dschagganeger, Leipzig 1909, 88. — *H. A. Junod*, The Life of a South African Tribe II, The psychic life, Neuchatel—Leipzig 1913, 338 ff., 347.

Sid. 73. *Kuja*, läs *nkuju* (nkuyu).

Sid. 75. *Benin*, R. E. Dennett. At the back of the black mans mind, London 1906, 221.

Sid. 76. *Dennett* 86 f.

Sid. 78. *Iliaden* VII, 131. XIII, 671. — E. Rohde, Psyche[3] Tübingen-Leipzig 1903, I 45 f. II 142 anm.

Sid. 81. *F. B. Jevons*' tidigare åsikt ännu i Introduction to the Study of Comparative Religion, New York 1908, 71 ff., den senare i "Magic" Trans. of III int. Congress for The History of Religion, Oxford 1908, I, 71 ff.

Sid. 82. *W. E. Roth*, North Queensland Ethnography Bulletin 5 Brisbane 1903: Superstitions, Magic and Medicine. — *A. Vierkandt*, Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 1907, II, 40 ff. Han definierar: "Zauberei ist die Gesamtheit derjenigen Handlungen, die der mechanischen Naturkausalität widerstreiten, ohne unmittelbar von Geistern oder Göttern ausgeführt zu sein". I kapitlet om magi och religion

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

har jag anfört de grunder, som hindra mig att göra religionen så beroende af ande- och gudatron.

Sid. 84. *Hofmayr* i Anthropos 1911 (VI) 120 ff.

Sid. 85. *Tvillingar* jfr. Rendel Harris, Boanerges, Cambridge 1913. *Marett*, The Treshold of Religion sid. XVIII, 12. — *Klamroth* i Zeitschrift für Kolonialsprachen I. 212 ff. — *Yao* jfr E. Carpenter Comp. Religion 82. — *Junod* a. a. II, 392, 407.

Sid. 87. *E. Casalis*, Les Bassoutos, Paris 1860, 252 ff. — *Äta någon.* I Fornmexiko kallades trollkarl: "den som äter någons hjärta" eller "den som äter någons vador", E. Seler, Zauberei und Zauberer im alten Mexiko i Veröff. aus dem kön. Museum für Völkerkunde XI (1899), 2—4 Heft, sid. 47.

Sid. 88. *Nzambi — djäfvul — Gud.* Exemplet är ingalunda enastående. I Australien trodde Howitt först, att Daramulun var djäfvul, och Winslow likaså beträffande Hobamock, se Nord. Tidskr. 1902, s. 629.

Sid. 91. *Dzo* D. Westermann, Wörterbuch der Ewesprache 1905. — *Primitivt, substantiviskt språkbruk*, W. Wundt, Die Sprache i Völkerpsychologie I, II² 502. — "När en hindu ser någonting utomordentligt hos en människa eller ett djur eller till och med hos ett dödt ting, är han böjd att dyrka föremålet i fråga. Han böjer sig i vördnad eller kanske i fruktan inför det som slår honom såsom öfverskridande det vanliga." J. N. Farquhar, The Crown of Hinduism Oxford 1913, sid. 360.

Sid. 92. *Oussakita*, Ouisaketchak jfr J. Loewenthal, Der Heilbringer in der irokesischen und der algonkinischen Religion i Zeitschrift für Ethnologie 1913, 75; Thwaites, Jesuit Relations LIV, 200.

Sid. 93. Rörande *sjin* i japanska språkbruket har jag erhållit värdefulla upplysningar af dr J. Ishibashi. Jfr F R U I, 175 ff.

Sid. 93. *Theophrastus*, De Plantis, se Encyclopædia of Religion and Ethics II, 55 b.

Sid. 97. *Egna sånger* (jfr. sid. 53). Liksom vissa indianer ägde personliga skyddsandar eller heliga föremål, så hade de äfven sånger, hvilka betraktades såsom personlig egendom. Invånarne på Andamanöarna i Indien betrakta det som ett svårt brott mot seden att sjunga en annans sång, särdeles om melodins och formens ägare är död. K. Th. Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1914, sid. 90 f. Enligt Boas (se Preuss a. a. 75) har hvarje eskimå sin egen melodi och sin egen sång.

Le Jeune, Thwaites VI, 185, jfr IX, 110. — Längst ner: Enligt indiansk uppfattning bor i sången en kraft, som ingen utom rättmätige delägaren får tillvälla sig. Frederic Burton berättar, att ingen indian, som respekterar gammal sed, tar sig för att sjunga en sång som icke tillhör hans familj E R E III, 742.

Sid. 101 rad. 4. I animismen ligger redan begynnelsen till teorien om *universalia ante rem.*

Sid. 103 nertill se Delehaye, anförda arbeten.

Sid. 108. *M. Kingsley*, West african studies², London 1901, 101 ff.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

KAP. IV.

Sid. 109. *Ruwa* se J. Raum i Archiv für Religionswissenschaft 1911, 193. — *Ngai*, M. Merker, Die Masai, Berlin 1904, sid. 269. — *A. C. Hollis*, The Masai, Oxford 1905, s. 264, 266, 269 f.

Sid. 110. *Kuloskap*, C. L. Leland and J. D. Prince, Kuloskap the Master, Newyork 1902 enligt E R E I, 320 f.

Sid. 111. *B. Spencer and Gillen*, The native tribes of Central Australia, London 1899, och The northern tribes of Central Australia, London 1904.

Sid. 114. *Pettazzoni*, Mythologie australienne du rhombe i Revue de l'Histoire des Religions LXV (1912 mars—april) 149 ff.

Sid. 115. *Roth*, The Aborigines of North West Central Queensland, London 1897 och meddelanden i North Queensland Ethnography, som utges i Brisbane.

Sid. 127. *P. och F. Sarasin*, Die Weddas von Ceylon, Wiesbaden 1893. — *Seligmann* a. a. 322 "seem absolutely uncurious". — *Man*, Journal of the Royal Geographical Society L (1880) 258 f. — *Nordost-Monsun* jfr A. Schwalb i Globus 1910, 53 f.

Sid. 128. *Haddon*, The religion of the Torres Straits islanders, sid. 188, 183. — Jfr Andrew Lang, Myth, Ritual and Religion[1], London 1906, The making of religion d:o 1898, Magic and religion d:o 1901. R. Hoffmann, La notion de l'être suprême chez les peuples non civilisés, Genève 1907. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I, Münster 1912. — *Narragenset* sade, när något gick på tok, *Musquantam manit*, "Gud var vred och gjorde det". Verbet musquantam, "han är ond", tyckes ha gifvit upphof till Josselyn's uppgift, att Kichtan hos algonkinerna hade en rival Squantam, "som de erkänna, men icke dyrka". Sålunda en deus otiosus. Uppgifterna tillåta ej en bestämdare uppfattning af detta väsen, se A. H. Keane i E R E I, 382.

Sid. 129. *Manittw* E R E I, 381.

Sid. 130. *Lafitau*, Moeurs des Sauvages I, 126 f., 145 Thwaites V, 286.

Sid. 131. *Väderstreckens gudar*. Det vore en tacksam och lärorik uppgift att i detalj undersöka, hur långt den mexikanska kulturreligionens inflytande sträckt sig bland indianerna och i hvilken gestalt det återfinnes.

Sid. 132. *Mallery* i Bur. Ethn. Rep. 1888—89, 492 enl. Thwaites XX, 306. — *Tirawa* E R E III, 744 b. — *Votan* E R E I, 381.

Sid. 133. *L. Frobenius*, Die Weltanschauung der Naturvölker, 1898, 348 ff. — *R. E. Dennel*, At the back of the black man's mind, 1906, 243 ff. — *Nina-Rodrigues*, L'animisme fetichiste des nègres de Bahia 1900 enligt R H R XLII, 449. — *Yankompon*, H. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker 1891. — *Uwalown*, Fr. Müller, Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen, Anthropos 1907 (II), 201 ff. — *J. Spieth*, Die Ewestämme, Berlin 1906, sid. 418, 834, 866, 422, 858, 868, 908, 422, 421; Mawu och Sodza 820, 827, 844, 424, 874, 881; människor mawu 424, 427, 419; Stor-mawu 423, 435.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid. 134. a. a. 424, 439, 427, 439, 792, 791, 415, 419, 632 ff., 746, 710, 419. Jfr C. Spiess i Mitt. des Seminars für orientalische Sprachen 1903 (VI) 3, 109 ff.

Sid. 135. *Nzambi*, E. Nordenskiöld, Etnografiska bidrag af svenska missionärer i Afrika, Stockholm 1907; W. Sjöholm, J. E. Lundahl m. fl., Dagbräckning i Kongo, Stockholm 1911; R. H. Nassau, Fetichism in Westafrika, London 1904 m. fl.

Sid. 136. *R. H. Milligan*, The Fetish Folk of West Africa, Chicago 1912 enligt C. Clemen i Theol. Lit. Ber. XXXIX 228. — *Mukuru* jfr S. R. Steinmetz, Rechtverhältnisse der eingeborenen Völker in Afrika und Oceanien 1903, 295 ff. — *E. Casalis*, Les Bassoutos, Paris 1860, 255, 261. — *A. Le Roy*, La Religion des Primitifs, Paris 1909, 176 f. — *Klamroth*, Die religiösen Vorstellungen der Saramo im Bezirk Daressalam i Zeitschrift für Kolonialsprachen I, 214, 212, 215.

Sid. 137. *Claus* se T L Z 1913, 644. — *Vedder*, i Z. für Kolonialsprachen I, 6. — *T. Hahn*, Die Sprache der Nama, Leipzig 1870, 160.

Sid. 138. *Pirman*, W. W. Skeat, Pagan races of the Malay Peninsula, London 1907; enligt W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, i Denkschriften der kais. Akad. der W. in Wien, Phil. hist. Klasse 53 III (1910) § 102 är Praman (Pirman, Firman) Hatalla's slaf. — *Singalong Burong* är enligt Schmidt a. a. § 22 falk, hök, endast konung för omenfåglarne; denne falk har enligt S. vunnit ökad religiös betydelse, medan "det högsta väsendet" sjunkit. — *Perham* hos Schmidt a. a. § 16, 18. — *Tamai Tingei* a. a. § 63. — *J. Warneck*, Die Religion der Batak, Leipzig 1909, 7. — *Chatelin*, Schmidt § 329 f. — *Wonekau*, W. Schmidt a. a. § 448 ff., samt Anthropos II (1907), 1029 ff.

Sid. 144. *Frobenius*, Die Weltanschauung der Naturvölker, 348 ff.

Sid. 145. *Moritz Freiherr von Leonhardi*, Der Mura und die Mura-Mura der Dieri, Anthropos 1909 (IV), 1065 ff. — *Strehlow* I, 27 anm. 3.

Sid. 146. *Schmidt*, Ursprung der Gottesidee I, 373 et passim.

Sid. 148. *Bundjil* a. a. 319. *Bäjämi* 388. — *Mungan* 324 ff.

Sid. 152. Jfr K. Langloh Parker, Australian legendary Tales, London 1897, More Australian legendary Tales, London 1898, The Euahlayi Tribe, London 1906.

Sid. 154. *Högheten*, W. Schmidt, Grundlinien § 528, § 16. — *J. Perham*, Petara, or Sea Dyak Gods i Journal of the Straits Asiatic Society, nummer 8, 10, 14.

Sid. 156. *Fr. Müller* i Anthropos II, 201 ff. — *Totemmann* jfr E. Durkheim a. a. 145, 191.

Sid. 157. *Himmelsgud.* K. Th. Preuss har i sin nu utkomna skrift Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1914 ("Aus Natur und Geisteswelt") slutit sig till tron på himmelsguden.

> Han skrifver sid. 60: "Säkert tycks det intressanta faktum vara, att de högsta gudarne kunna uppträda på ett relativt tidigt stadium. Därför kunna de icke förklaras ur blotta kausalitetsbehofvet, som behöfde en öfversta topp för gudavärlden och för

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

skeendet öfverhufvud, utan de måste liksom de flesta andra gudar för sin uppkomst ha att tacka en sinnlig naturförnimmelse, som går tillbaka till ett behärskande och för människorna viktigt föremål i naturen. Efter all sannolikhet är det för det mesta natthimlen eller daghimlen eller föreningen af båda jämte deras mångfaldiga företeelser, som se ut som lefvande och som föranledt uppfattningen af himlen som en person. Så säger också Spieth (Die Religion der Eweer sid. 5) om guden Mawu: eweernas gudsföreställning tycks hafva bildats genom anblicken af den synliga himlen, 'ty där himlen är, där är Gud' (ord af infödda)." — Preuss utgår från den falska förutsättningen, att dessa höga väsen äro gudar i egentlig bemärkelse. Vidare sätter han dem i ett förhållande till andra gudar och andeväsen, hvilket tillhör den utbildade polyteismen, men som saknas hos de primitive. Kausalbehofvet låter han äfven uppträda på ett sätt, som är oss välbekant från den högre religionen och kulturen. Men såsom jag visat i texten, hafva vi snarast att sammanställa väsendena i fråga med de etiologiska sägner och myter, som äro vanliga hos de primitive. Preuss tager ingen hänsyn till de höga väsendenas roll vid invigningen och i mysterierna såsom dessas och budens instiftare. Hvad ha mysterierna med himlahvalfvet att skaffa? Hvad Mawu angår, hänvisar jag till min framställning sid. 133 ff. Men Preuss' uttalande är bästa beviset för, hur omotståndligt den vissheten tvingar sig fram, att Bäjämi och vederlikar icke kunna sättas inom parentes eller förklaras såsom lån utan måste tagas på allvar af forskningen.

Sid. 158. *Frobenius* a. a. 348. — *Johnson* hos Dennett a. a. 243 f.

Sid. 159. *K. T. Preuss*, Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko, Globus LXXXVI (1904 II) 116: "Solen kan alltså icke från början hafva ledt till uppfattningen af en gudom." Senare har man enligt P. gjort en särskild solgud, när solen vann ökad betydelse i religionen. — *Raum* i A R W 1911, 193.

Sid. 159. En *infödds* skildring i Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache 1909 (Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen XI) 363 ff. — *Gutmann*, Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig 1909, 177 ff.

Sid. 160. *Aristoteles* jfr Cicero, De natura deorum II, 37, 95.

Sid. 162 f. *J. H. Breasted*, Development of religion and thought in ancient Egypt. London 1912, 9 ff. — *A. Erman*, Die ägyptische Religion. Berlin 1905, 9 ff. — *Lange* i Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3] I, 201 f. — *A. Wiedemann*, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890, 15 f. urskiljer tvenne Horus, nämligen [1]) Isis' son och [2]) solguden. — *V. Ermoni*, La Religion de l'Egypte ancienne, Paris 1909. — *G. Maspéro*, Les forgerons d'Horus et la légende de l'Horus d'Edfou i Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes II, Paris 1893, 313 ff., 321, 329. — *G. Foucart*, a. a. 72 f. — *E. Naville*, Les religions des anciens Égyptiens, Paris 1906, 15 f.

Sid. 164. *Wiedemann*, Der Tierkult der alten Ägypter i Der alte Orient 1912 (XIV) 1 sid. 27. — *Nzambi kvinnlig*. M. Kingsley, Westafrican Studies 130 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid. 164 ff. *Varuna* = οὐρανος, t. ex. A. Barth, The religions of India[2], London 1891, 16. Se om Varuna äfven T. Segerstedt, Les asuras dans la religion védique i R H R LVII (1908).

Sid. 167. *Schmidt*, Der Ursprung I, 176.

Sid. 168. *Schrader* i E R E II, 38. —

Sid. 169. *L. von Schroeder* i Basel-kongressens förh. 89 ff.; i Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1905 (XIX); i Oesterreichischer Rundschau 1907 (XI); samt i Die Vollendung des arischen Mysteriums i Bayreuth 1911, sid. 14.

Sid. 170. *Brough-Smyth*, Aborigines of Victoria I, 423 anm.; se W. Schmidt, Ursprung I, 266 och min uppsats: Hemliga regler etc.

Sid. 171. *C. Meinhof*, Afrikanische Religionen, Berlin 1912, 117. — *Bhagavata Purâna*, se Burnouf I, sid. CXLVI.

Sid. 174. *Lyall* II[2], 245. — *Arbrousset*, se A. Casalis, Les Bassoutos 252.

KAP. V.

Sid. 176. *Urmonoteism*. Vid den närmast för katolska missionärer afsedda "vecka för religiös folkkunskap", Semaine d'ethnologie religieuse, som hölls från 21 augusti till 4 september 1912 i Löwen i Belgien och som hade att bjuda på framstående etnografisk och religionshistorisk fackkunskap, var hufvudfrågan den om animism eller urmonoteism. Biskop A. Le Roy formulerade positionen i följande ord: "Vi ställa oss helt enkelt inför fakta, som ligga framför våra ögon och som hvarje uppriktig människa kan kontrollera. Dessa fakta visa oss i grundbeståndsdelarna i alla religioner förvånande öfverensstämmelser med de element, som ligga till grund för patriarkreligionen, som sedan blef den mosaiska, kristna och katolska religionen, d. v. s. den universella religionen. Vi stanna vid att konstatera detta, för ögonblicket är det tillräckligt"; Förhandlingarna (Paris Beauchesne 1913) sid. 315 enligt R H R LXVIII 130. —

Arthur Titius har i en uppsats om Der Ursprung des Gottesglaubens i Zeitschrift für Theologie und Kirche 1913 (XXIII) sid. 355—389 sökt gifva en förklaring på att "de höga gudarne" äro så aflägsna och ej erhålla kult. De finnas, menar han, endast där, hvarest en söndersplittring ägt rum i otaliga små stammar, så att det, som man äger gemensamt, särdeles dessa höga väsen, förlorat i vikt. De bli för föreställningen aflägsna och otillgängliga och man ägnar dem icke någon kult (387). Någon särskild söndersplittring af samfundet utmärker, så vidt jag kan se, icke de stammar, som känna de omtalade höga väsendena. Titius saknar utgångspunkten för att tolka dem, enär han slår ihop dem till ett med naturandar och naturgudar — "vom einem rohen Polydämonismus an, der sich von dem Totenkult in nichts unterscheidet. . . bis hinauf zum Gedanken an die grossen Himmelsgottheiten, die sich bereits mit dem Gedanken der Ordnung und des Gesetzes und anderen Kulturelementen verbinden" (382). För öfrigt opererar författaren på vanligt vis med själakulten 376 f., som han gör primitivare och allmännare än den är, och med naturdyrkan. Han försöker dock icke härleda den ena ur den andra utan

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

lämnar, klokt nog, rum öppet för divergenser redan på det primitiva stadiet (365, 368).

Det förnuftigaste jag läst om den af mig så kallade frambringaretypen har jag funnit hos P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910, sid. 78 f.

Sid. 177. Af *Preuss* har nu, under korrekturläsningen, utkommit: Die geistige Kultur der Naturvölker, Leipzig 1914 i Teubners serie Aus Natur und Geisteswelt. — På svenska finns en god framställning af primitiv religion och magi af M. P:n Nilsson, Primitiv religion, Stockholm 1911.

Sid. 182. *Spencer och Gillen*, The Northern Tribes of Central Australia 199.

Sid. 184. *C. Meinhof*, a. a. 56. — *Dorsey* III Rep. 342.

Sid. 185. *Durkheim* a. a. 540 f.

Sid. 186. *Junod*, The Life of a South-african Tribe II, 67. — Rad 9 jfr Vierkandt i Globus 1907, 40 f. — *Fewkes*, Tusayan flute and snake ceremonies, i XIX Report of the Bureau of Ethnography II, 1009 ff.

Sid. 187 nederst om offrets direkta verkan jfr. A. Bergaigne, La religion védique I, 122; E. Mogk, Volkstümliche Sitten und Bräuche im Spiegel der neueren religionsgeschichtlichen Forschung i Neue Jahrbücher für Philologie XXVII (1911) 494 ff., A R W XV (1912); K. T. Preuss i Globus LXXXVI (1904) 118.

Sid. 199. I sin uppsats Das Heilige, Skizze zur Religionsphilosophie (i Präludien, 2 uppl. Tübingen—Leipzig 1903) sid. 355 ff. har Wilhelm Windelband genom en religionsfilosofisk analys af det heligas begrepp kommit till resultat,som i det hela stämma öfverens med religionshistoriens vittnesbörd för såvidt jag rätt tolkat det. I samvetet såsom öfvergripande normmedvetande uppenbarar sig enligt Windelband, sid. 366, en djupare lifsgrund, "ett personligheternas öfver erfarenheten liggande sammanhang, hvilket förhåller sig till medvetandet om social samhörighet liksom det som bör gälla förhåller sig till det som faktiskt gäller. Så till vida förutsätter samvetet *normalmedvetandets metafysiska verklighet:* denna verklighet är, när vi besinna de absoluta värdenas giltighet, den vissaste af våra erfarenheter, och just i denna mening är normalmedvetandet det *heliga.*" Religionen utgår från känslan af det transcendenta, hvilken transcendenta känsla skall utveckla sig till transcendent föreställning. Denna känsla är faktisk och ursprunglig. Men hur fatta dess föremål? Hur vinna en föreställning om det som icke kan föreställas? Hur utsäga det osägbara? Här uppenbarar sig i följd af det mänskliga förnuftets ändlighet en antinomi, som är väsentlig för religionen, Mysteriet tillhör dess väsen. Tror man sig genom myt eller dogm hafva *fullständigt* bestämt det heliga för föreställningen, så har man redan lämnat det religiösa lifvets mark. Jacobi skref: "En Gud, som man kan äga vetande om, är icke längre någon Gud." Därför måste det heligas intellektuella oåtkomlighet upprätthållas, hur mycket än den fromma känslan måste sträfva att vinna klart medvetande om sitt föremål (sid. 371).

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid. 202. *C. Spiess* i Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen VI (1903) 3,121.

Sid. 202 rad 9. *Junod*, Sorcellerie d'Afrique et sorcellerie d'Europe i Foi et Vie XIII (1910) 611 ff.

Sid. 203 början jfr Nordenskiöld, Etnografiska bidrag, sid 146 f; G. Landtmann, The Origin of Priesthood, Ekenäs 1905.

Sid. 205 nertill *Erik den röde*, jfr. P. D. Chantepie de la Saussaye, The Religion of The Teutons, Boston och London 1902, 392.

Sid. 206. *Marillier* R H R XXXVI 343.

KAP. VI.

Sid. 208. *De Groot* i P. D. Chantepie, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3 uppl. Tübingen 1905, I, sid. 61.

Sid. 209 rad 6. Sjan (Giles nr 9663) sjang betyder "på bergen", sjang sjan betyder "de öfre bergen", "de högre bergen", "bergen däruppe".
Rad 15. *J. J. M. de Groot*, The Religion of the Chinese, New York 1910, sid. 102.
Hou Tsi Liki, IX, 2,8 S B E XXVII, 430 f.
Rad 24. *T'ien Tse* kan äfven öfversättas "den himmelske sonen". — *Sju King* V, XII, 2, 9. — *Courant* i Revue de l'Histoire des Religions (R H R) XLI sid. 1 ff.

Sid. 210. *Inglis*, The Divine Name in ancient China, Shanghai 1910, sid. 5 ff. —
Wang i Sji King II, I, 7 S B E III 317. Af sammanställningen af Sjang Ti med "Krigets fader" i de större odena I, 8 S B E III 392 med not 3, kan ingen slutsats dragas, enär uttryckets betydelse är så osäker. — *Hou Tsi*. Fu-hsi's efterträdare Sjen Nung, "den gudomlige åkerbrukaren", som enligt kinesiska kronologin lefde mer än 2,700 år f. Kr., betraktas såsom den förste, som lärde folket bruka jorden. Hou Tsi blef af Yao utnämnd till Nung-sji, åkerbrukets chef. Han hedrades efter sin död såsom åkerbrukets skyddspatron. — Rad 13 nerifrån *Liki* IX, II, 7 f. S B E XXVII, 430; Liki VII, IV, 2 därs. 385.

Sid. 210 rad 11 nerifrån. Offret till Himlen, kiao, ägde rum i Nan kiao, "södra kiao", vid vintersolståndet. Offret till Jorden, sje-offret, förrättades vid sommarsolståndet i Peh kiao, "norra kiao". Kiao betecknar en omkrets af 100 li, 50 km., rundt omkring hufvudstaden Peking, utanför kuo eller yttre muren. — *"Läran om midten"* Tjong Yong (Chung Yung) XIX, 6, Legge, Chinese Classics I, andra uppl., sid 404.

Sid. 211 rad 11 Ex. Liki IX, II, 8. — *Inglis* därs. sid. 6. — Rad 9 nerifrån Inglis därs. sid. 3. — Rad 7 nerifrån H. A. Giles Dictionary, sid. 1085, J. Legge S B E III, sid. XXIX. — Rad 5 nerifrån Inglis därs. sid. 8.

Sid. 212 rad 8 f. H. A. Giles' lexikon upptager för T'ien följande betydelser: "The material heavens; the sky, heaven as a power which unites with T'u, earth, to produce all living things; nature;

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

the eternal principle of right; the Supreme Ruler of the universe; God, as an omnipotent, omniscient, and omnipresent being, beyond the ken of man; celestial; divine, in which sense it is applied to the Emperor, God's vice-regent on earth. Natural, as opposed to *jên* artificial. A day". "Konung Himmel och drottning Jord" äro ursprung till allt. T'ien t'u, "Himmel jord", betyder äfven "universum" och "man och kvinna". "De tre makterna" äro "himmel, jord och människa". — Rad 9 nerifrån. Kejsaren betitlas nu bl. a. Hoang Sjang eller Hoang Ti eller T'ien Sjang, Giles' Dictionary, sid. 520 (nummer 5106).

Sid. 212 rad 16 R. Wilhelm, Lia Dsi, Das wahre Buch vom Quellenden Urgrund, Jena 1911, sid. XXIII. — Sista raden *W. Grube*, Religion und Kultur der Chinesen, Leipzig 1910, sid. 26 ff.

Sid. 213 slutet. *H. A. Giles*, Religions of ancient China, London 1905, sid. 14 f.

Sid. 214. *T'ien*, W. Gilbert Walshe, i artikeln China i Encyclopædia of Religion and Ethics III; 550, härleder tecknet för T'ien ur tecknet för "en" — och tecknet för "stor" *ta*, nummer åtta i vår lista sid. 208 och 213. Om man lägger det vertikala strecket ofvanpå tecknet för *ta*[8], så får man tecknet för *T'ien*[3], som sålunda skulle ordagrant betyda *"ett stort"*, nämligen ett stort väsen som bor därofvan. Men samtidigt hänvisar han till ett annat skrifsätt, "som kanske är äldre än detta", och som tyckes vara en summarisk afbildning af en mänsklig varelse. Det är detta, utan allt tvifvel äldre skrifsätt, som jag under texten sid. 208 och 213 afbildat som nummer 9 och 10. Det utesluter den af Walshe gifna förklaringen.

Sid. 214. *Couvreur*, Dictionnaire Chinois—français 1890, sid. 880: "Esprit qui préside au ciel".

Sid. 215 rad 2 jfr. J. Legge i S B E III, sid. XXIV f. — *Chavannes*, Le Dieu du Sol dans l'ancienne religion chinoise i R H R XLIII (1901) 125 ff., 135. — Rad 6 nerifrån därs. 145, rad 3 därs. 138.

Sid. 216 rad 3 ff. *J. Legge*, The Chinese Classics I, Hongkong London 1861, sid. 268.

Sid. 217 *Laufer* a. a. 120 ff. — *Haas* i Theologische Literaturzeitung 1913, sid. 290.

Sid. 217 rad 13 ff. nerifrån. *E. Biot*, Le Tcheou-li, ou Rites des Tcheou Paris 1851, I, sid. 434 f. — Rad 4 nerifrån Laufer a. a. 120, 139. — Rad 2 nerifrån Biot a. a. I, 483 ff. II, 519 ff.

Sid. 218 rad 11, *Laufer* a. a. 120 not[1]). — Rad 8 nerifrån, *Laufer* a. a. 147 och flerstädes. — Nedersta raden därs. 139.

Sid. 219. *Tjou Li*, Biot a. a. I 487 och II 528. — Rad 12 nerifrån. Laufer 142 och figuren 1 på plansch XVII i hans arbete. — Nederst *H. Giles*, se under *yin* 13,234 i hans lexikon.

Sid. 220. *Harlez*, Religion de la Chine ancienne i Mémoires couronnées de l'Académie Belgique XL 186 ff. — *Grube* a. a. sid. 26 ff.

Sid. 221. *Gabelentz*, Confucius und seine Lehre, Leipzig 1888, sid. 42. *Legge* S B E III, sid. XXV, han skrifver zän (= yen, ren, ränn).

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Sid. 222 rad 3 a. a. LXVII, rad 6 f. a. a. XC, rad 18 ff XCI, rad 23 därs. XCIII.

Sid. 223 nederst. Conrady i Pflugk-Harttung, Weltgeschichte, Der Orient sid. 514.

Sid. 225. *P'an Ku* se H. Giles, Religions of Ancient China, London 1905, sid. 7 f.

Sid. 228 rad 8. Enligt kommentaren kallas boken Yü Sju, därför att Sjun's (= Yü's) historieskrifvare författat den (E. Folke).

Sid. 231 rad 4 f. J. Legge, The Chinese Classics III, II, 660.

Sid. 231 rad 9 ff. Religionshistorien känner hvarken en offerplats eller en offerceremoni af sådana dimensioner, som det käjserliga vinteroffret till Himlen söder om Peking. Se ofvan not till sid. 210 rad 11 nerifrån, Översikt af allmänna religionshistorien sid. 136 ff. eller Tiele — Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte [4], Berlin 1912, sid. 70 ff. För gammalkinesisk uppfattning kan riket ej äga bestånd utan de ärevördiga riksceremonierna. Vid revolutionen förbehöll också Yuan-sji-kai åt den afsatta mandsju-ätten en viss religiös eller rättare rituell uppgift till rikets fromma, nämligen förrättandet af öfliga offerceremonier till de käjserliga förfäderna. Men den gamla rikskultens förnämligaste riter, offret till "Höga Himlen Herren i höjden" vid vintersolståndet söder om Peking och offret till Jorden vid sommarsolståndet norr om Peking kunde icke längre anförtros åt käjsarätten, enär man med dessa offer förbinder suveräniteten i riket. Därför måste de år 1911 upphöra. Och det har förts en liflig diskussion om, hur man skall använda det väldiga området söder om hufvudstaden, hvilket varit skadeplatsen för Himmelsoffrets grandiosa ceremonier. Det förljöds, att området skulle inrättas till folkpark. Nu har, som bekant, beslut fattats om himmelsriternas återupptagande. Yuan-sji-kai's myndighet skall väl då icke kunna undgå att för den allmänna föreställningen bli käjserlig, äfven om han ej antager namnet. I sin förordning af den 8 februari 1914 om himmelsoffrets återupptagande förklarar Yuan-sji-kai, att presidenten skall förrätta de öfliga riterna i hufvudstaden såsom folkets målsman. Man förstår, att så urgamla traditioner svårligen kunna i ett slag brytas, så länge icke Kina officiellt bekänner sig till kristendomen. Till en del äro äfven dessa riter sådana, att kristna kineser och öfver hufvud kineser med modern bildning med godt samvete kunna officiellt öfvervara dem. Men det finnes dock god grund till det beklagande, som i denna anledning gått igenom den västerländska pressen. Ty i riterna till Himlen ingå djuroffer och annat, som har en markerad hednisk prägel och är oförenligt med en andlig religionsuppfattning. Och det kan sättas i fråga, om den urgamla, monoteistiskt tydbara himmelskulten äger tillräcklig lifskraft för att kunna reformeras i enlighet med högre religiösa kraf.

Sid. 233 rad 10. *Hoang* se *hwang* Legge, Classics III, II, 699.

Sid. 236—238. *Hao* betyder egentligen bred, vid och leder sålunda närmast tanken till himlahvalfvets utsträckning.

Sid. 238. *K'iung* i Giles' lexikon *ch'iung* nummer 2359. — Med *bild hvalfvet* såsom uttryck för gudomen jämför E. Folke *tj'ao t'eng*, "palatset",

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

som är vanlig beteckning för den som bor i palatset, nämligen käjsaren.

Sid 242. *Sjin* se Legge, Classics III, II 702. — Om *hao* se noten om *hao* strax här ofvan.

Sid. 243 rad 5 nerifrån: "så är det den principen", Legge förklarar, att han aldrig riktigt förstått, hvad som menas därmed.

Sid. 244 rad 11 f. Ki (eller Wang Ki) var fader till Wen, som blef fader till Wu. — Den öfvernaturligt födde Hou Tsi's moder Kiang yuan var förmäld med en i öfrigt icke bekant markis af Wei.

Sid. 251 noten *kiao*, se anmärkningen till sid. 210.

KAP. VII.

1. *Brahman.*

Sid. 254 rad 4. *A. Ludwig*, Rigveda III, 296 f.

Sid. 258. *Haug*, Das Wort Brahman i Sitz. Ber. der k. bayer. Akad. der Wissenschaften Phil. Hist. Kl. 1868, 80 ff.

Sid. 259. *Osthoff*, Allerhand Zauber etymilogisch beleuchtet i Bezzenbergers Beiträge XXIV 117 ff., 131. — *Geldner*, Vedische Studien II, 146, 153. — *A. Hillebrandt* i E R E II, 797 ff. art. Brahman, den bästa utredning af brahman jag känner. — *Oldenberg*, i W. Streitberg, Anzeiger für indogermanische Sprach- und Altertumskunde 1897 (VIII) 40.

Sid. 264. *Schroeder*, Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth, 1911, sid. 16.

Sid. 265 rad 4. För den verkliga fromheten i Indien har den teistiska teologin vida större betydelse.

2. *Makten i Avesta.*

Sid. 265. Fravasji se Söderblom, Les Fravashis, Paris 1899.

Sid. 276 rad 3 nerifrån jfr. E. Blochet, Introduction à l' Histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid Ed-din, Leiden London 1910 (Gibb Memorial Series XII) 205 ff.

Sid. 278 andra stycket. Om svårigheten att få berättelsen att ge sammanhang och att stämma öfverens med Avesta se E. W. West Pahlavi Texts (S B E) I, 138 f.

Sid. 280 rad 7 jfr. E. Browne, The literary History of Persia 1902, sid. 137, 143.

Sid. 284 rad 7 nerifrån jfr. I. Goldziher i Zeitschrift für Assyriologie XII, 328.

Kap. VIII.

Sid. 286. *F. Hirth*, China and the Roman Orient, researches into their ancient and mediaeval relations as represented in old Chinese records, Leipzig och München 1885, jfr. H. Nissen, Der Verkehr zwischen

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

China und dem Römischen Reiche i Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande, XLV, Bonn 1894. — Märkliga iakttagelser och hypoteser i fråga om tidig inverkan på Kina från Västerlandet finnas framlagda i F. R. Martins nyligen utkomna verk: Zeichnungen nach Wu Tao-tze aus der Götter-und Sagenwelt Chinas, München 1913. Förf. utlofvar en utförligare framställning.

Sid. 293. *"Sapientia sinica"*, som jag vid besök i Parisbiblioteket påsken 1913 ej kommit att taga i ögonsikte, har lic. Ebbe Tuneld haft vänligheten att därifrån lämna upplysning om. —

Tjong Yong återgifves af H. Svanberg, Kinesisk litteratur, Stockholm 1913, sid. 47 träffande med "läran om att gå den raka vägen".

Sid. 295 rad 9. *49 kinesiska böcker*, se H. Cordier, La Chine en France au XVIII:e siècle Paris 1910, sid. 113. Till gengåfva sände Ludvig XIV i ett ståtligt band en samling af kopparstick.

Sid. 297. *Kiem Tien* se sid. 252 not 1.

Sid. 297 rad 18. *Fanatism* jfr. Conrady i W. P. Wassiljew, Die Erschliessung Chinas, deutsche Bearb. von R. Stübe, Leipzig 1909, sid. 194.

Sid. 299. *C. H. Chr. Plath*, Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibniz, Berlin 1869, sid. 71 ff.

Sid 299. En fullständig bibliografi öfver striden om riterna i Kina finns hos H. Cordier, Bibliotheca sinica 2 uppl. II, Paris 1905, sid. 870 ff., om gudsnamnet i Kina sid. 1279 ff. Goda upplysningar får man dessutom af Bibliothèque nationale's specialkatalog: Catalogue de l'Histoire de l'Asie. Se dessutom artikeln *Chine* i Louis Moréri, Le grand dictionnaire historique, ny uppl. med tillägg af Abbé Goujet Paris 1759 och J. Brückers förträffliga artikel *Chinois (Rites)* i A. Vacant et E. Mangenot, Dictionnaire de Théologie catholique, Paris 1903 ff. II, 2365 f.

Sid. 303 rad 2 t. ex. H. Havret, T'ien-tchou, Seigneur du Ciel i Varietés sinologiques 19 Shangai 1901 enligt A R W XVIII, 123.

Sid. 315 rad 14 "röd frukt", vanligt sagomotiv.

Sid. 319. Fingo de franska encyklopedisterna impulser till att åstadkomma en encyklopedi från Kina, där dylika sammelverk tidigare sett dagen? Omfångsrikt är den encyklopedi, som på befallning af kejsar Kang Hsi sammanställdes ur äldre texter af Kiang T'ing och andra under titeln "På allra högsta befallning föranstaltad fullständig samling af taflor och skrifter från äldre och nyare tid". Den fullbordades år 1725 och räknar 5,044 band fint utstyrda och inlagda i nätta träkapslar med 8 å 10 band i hvarje.

Sid. 320. Jfr. F. R. Martin, Zeichnungen nach Wu Tao-lze aus der Götter- und Sagenwelt Chinas, München 1913.

KAP. IX.

Sid. 327 rad 3 nerifrån. Max Müller, A History of ancient sanskrit Literature omtryckt Allahabad 1912, sid. 3.

Sid. 328. Om "Ezur Veda" skref Anquetil Du Perrou intet ondt

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

anande: "Ezour Vedam, ouvrage traduit de l'Indien que M. de Voltaire a envoyé en 1761 à la Bibliothèque du Roi. Ce manuscrit apporté en France per M. de Modave vient originairement des papiers de M. Barthélémy, second du Conseil de Pondichery, qui vraisemblablement avait fait traduire l'original par les Interpretes de la Compagnie qui étaient à ses ordres", Zend-Avesta, Paris 1771, I sid. LXXXIII, not 1.

Sid. 328. Åt den olycklige sultan *Darasjakoh* ägnar Anquetil i Oupnek'hat I sid. 425 följande eftermäle: "*Mohammed Darahschakoh* externarum scientiarum, linguarum, religionum studio impense deditus, cuilibet sectæ favebat: et eo nomine, illum ut impium (kafer) traducens, ardenti, ut apparebat, Mohammedicæ religionis zelo, populos sibi devinciebat *Aurengzeb*, hominum et rerum cognitione fratre erudito longe superior. Quæ sit vera principis, ad regendos populos nati, scientia, probavit infelix τοῦ *Daraschakoh* exitus." Jfr. I, 1 f. not 3.

Sid. 337. Om Trimurti och Visjnus avatarer se F R U I 100, 31, 60.

Sid. 338 nederst. Ett prof på Indiens medeltida skolastik gifver H. Schomerus, Der Çaiva-Siddhânta, Leipzig 1912.

Sid. 339. Teosofin är mest synbar bland alstren af den indiska påverkan, fastän man i allmänhet hos denna starkt eklektiska rörelse föga eller ingenting kan spåra af den indiska anden. Världssmärtans mystik förvandlas gärna till en hedervärd moralism, som med Indiens frälsningslängtan har endast vissa termer gemensamma. Emellertid ringaktas teosofin på grund af dess bristande känsla för det äkta och karakteristiska i religionerna och väl äfven på grund af vissa ledsamheter i dess ursprung och historia på ett sätt, som ej ger rättvisa åt denna egendomliga kulturföreteelse. Inom teosofin sker så småningom en gallring, som man lätt kan konstatera. De som besitta ett högre mått af historisk bildning och nödigt skarpsinne, igenkänna snart den indiska mystikens andliga frändskap med Västerlandets analoga riktningar inom kristendomen och öfvergifva i själfva verket det specifikt teosofiska för att, om deras religiösa temperament är så beskaffadt, känna sig hemmastadda i oändlighetsmystikens äkta och klassiska skapelser.

Sid. 340. En kortfattad öfversikt af Indiens förbindelser med Västern finner man i Leopold von Schroeders inträdesföreläsning 1899 i Wiens universitet: Indiens geistige Bedeutung für Europa, tryckt i hans Reden und Aufsätze, Leipzig 1913, 167—184. — För både Kinas och Indiens vidkommande meddelas det viktigaste af forskningshistorien af E. Lehmann i art. Religionsgeschichte i Hauck's Prot. Real. Enc. XXIV, af van Gennep m. fl.

Richard von Garbe i Tübingen är nu sysselsatt med utgifvandet af ett arbete om "Indien und das Christentum".

KAP. X.

Sid. 342. Hugo Gressmanns vidlyftiga framställning af "Mose und seine Zeit, ein Kommentar zu den Mose-Sagen", Göttingen 1913 utgör ett intressant intyg om den alltmer framträngande öfver-

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

tygelsen om Moses — för öfrigt af den snillrike Wellhausen aldrig bestridda eller förbisedda men väl af andra förringade — grundläggande betydelse.

Sid. 343 rad 11 — om icke Elohim är tillagdt till Jahve af redaktören och sålunda icke fanns i den ursprungliga Jahveberättelsen.

Sid. 344. Öfverst jfr. Sayce, Abraham in the Cuneiform Inscriptions i The Churchman 1910 sid. 658 ff. Han vill t. o. m. tolka elohim i 2 Mos. 22, 28 om den babyloniske konungen: "Du skall icke häda den babyloniske kungen ej heller förbanna hans landshöfding i ditt folk". Mindre tillförsikt tyckes Sayce ha till sin äfventyrligare förmodan, att Abraham vid Makpela-grottans köp 1 Moseb. 23, 6 kallas för "den förgudade konungens landshöfding".

Sid. 344 rad 7 jfr manitu, rad 8 jfr. Nzambi's.

— rad 6 nerifrån ff. Samma bruk fanns hos fenicierna; pluralformen *'alōnīm* användes för att uttrycka begreppet gudom, E. König, Canaan and the Babylonian Civilisation i The Expository Times XXIV (sept. 1913) sid. 550. — Om *ilānia* se F. Böhl, Die Sprache der Amarnabriefe, Leipzig 1909 35 f. (Leipziger Semitische Studien) och R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 2 uppl., I Gotha 1912, 197.

Sid. 345. *O. Procksch*, Die Genesis übersetzt und erklärt, Leipzig 1913.

Sid. 346 rad 13 nerifrån. *'El 'ōlām*, E. Stave, Första Mosebok eller Genesis, Uppsala 1911, öfversätter: "den evige guden". Gressmann a. a. menar, att i El olam i Beer-Seba "en tanke kommer till uttryck, som är betecknande för alla gudar, gentemot förgängligheten af allt jordiskt och det förskräckliga försvinnande, som tillhör allt demoniskt". En föreställning om gudomens ändlöshet i tiden ligger i sådana namn som den senare avestareligionens Zervan akarana, "Tiden utan gräns", och den likbetydande Χρόνος ἀγήραος eller ἀγήρατος, som enligt min förmodan kanske gifvit upphof åt Zervan akarana i den avestiska teologin på sasanidernas tid. Men denna föreställning om evighet tyckes vara mindre tillämplig på en förisraelitisk gudom i Beer-Seba. Zervan Akarana omfattades som en teoretisk förmildring af den för tanken i längden anstötliga profetiska dualismen i Zarathusjtra's religion. I Grekland tillhörde χρόνος ἀγήραος den orfiska kosmogonin. Tiden, Χρόνος, uppträdde som gudom redan hos Pythagoras' lärare Ferekydes af Samos enligt Diogenes Laërtius 1,119 och hos Pindaros, som i de olympiska odena 2,19 benämner tiden "alltings fader". Med tillägget "ej åldrande", "evig", ἀγήραος, nämnes Tiden, χρόνος, hos den sene nyplatonikern Damascius, se H. Diels, Die Vorsokratiker 477, 3 uppl. II, sid. 172, Berlin 1912; den orfiska kosmogonin kallade urtidens drake för "Oförgängliga tiden" eller Herakles. Damascius (Philosophi platonici quæstiones de primis principiis ed. J. Kopp, Frankfurt a. M. 1826, sid. 381 ff.) talar om Tiden i ett sammanhang som häntyder på den orfiska kosmogonin. Först skildras "den vanliga orfiska teologin". Sedan återgifves Hieronymos-Hellanikos' skildring af kosmogonin. Här omtalas nu χρόνος ἀγήρατος, som äfven kallas Herakles och som är Eterns' och Chaos' fader. Däreſter kommer Damascius till Eudemos' återgifvande af Orfeus' teologi, och nämner sedan, äfvenledes

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

efter Eudemos, att magerna och arierna göra Tiden till upphof åt "den gode guden och den onde demonen", Oromasdes och Areimanios. — Med denne χρόνος sammanställes en kananeisk gudom, jfr. A. Dillmann, Die Genesis, 6 uppl., Leipzig 1892, sid. 289.

I hvarje fall är betydelsen "urtid" väl betygad för *'ôlâm* i G. T.

Om *Sjaddai* se Procksch a. a. sid. 474 och E. Stave a. a. sid. 144.

Sid. 347. I *El 'elj'on*, Gen. 14, 18 f. ser Gressmann, a. a. 429 "*frågan till en systematisering*" Det är "gifvet, när en gud såsom El Eljon, såsom "den högste guden", åtminstone till namnet upphöjes öfver de öfriga". Han tycks dock märka, att en slik tydning vållar svårighet, ty han tillägger: "ehuru i verkligheten El Sjaddai tyckes hafva varit mäktigare". Felet ligger i grundåskådningen: "Efter allt detta kan det icke vara något tvifvel om, att icke polydemonism, utan polyteism bildade förstadiet till den mosaiska religionen". En utbildad polyteism, ett panteon af färdiga gudsgestalter, torde icke ha funnits hos stammarne före Mose. Snarare kan man väl tala om polydemonism. Men vi ha i detta arbete uppvisat, att en lägre religionsform ingalunda är uttömd med termen polydemonism. Jämte andarne kände man andra väsen och makter, som ej kunna härledas ur animismen, och till dessa hörde tvifvelsutan El Eljon. Någon monarkisk anordning af gudar och andar ligger säkerligen icke till grund för hans namn "den Högste", lika litet som för Sjang Ti och andra frambringare, hvilka från början skiljas från andeskarorna. Som vi hörde, misslyckas en dylik hierarki, redan när vi stöta på Sjaddai. Därför torde det vara riktigare att återgifva Eljon med "i höjden", "därofvan", eller "den höge".

Sid. 348. En god framställning och analys af teofanierna i Gamla Testamentet finner man hos H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, ny upplaga under utgifvande.

— rad 4 nerifrån. Verbets pluralis i Gen. 1,26 kan äfven, i närmare öfverensstämmelse med Genesis' hela ande, tolkas såsom E. Stave a. a. 13 f. gör: "I syfte att visa vikten af denna nya varelse talar ock Gud om sig själf i pluralis ("Låtom oss" etc.), såsom en konung understundom gör". Det hindrar ej, att verbets sällsynta, likaväl som namnets, Elohim, vanliga flertal ytterst går tillbaka till en af Genesis' auktor grundligt öfvervunnen föreställning om flere.

Sid. 350 rad 11. *Kittel* a. a. I, 557.

Sid. 350 nertill 351. Hugo Gressmann förmenar, att berättelsen om Moses kallelse icke hjälper oss framåt, "enär den icke låter sig begripa sig såsom historisk tilldragelse", Mose und seine Zeit, sid. 436 (jfr. 435). Längre fram sid. 442 f. erhålla vi en närmare förklaring. Det frågas: "Hvad föranledde Mose att införa Jahvereligionen?" Det svar, som Gressmann efter något resonerande kommer till, är längesedan allmänt insedt och erkändt, nämligen räddningen vid hafvet, som i G. T. betraktas som Jahve's grundläggande frälsnings- och uppenbarelse-handling i historien. Men följer däraf, att Moses inre rön af Jahves makt skola uteslutas? Gressmann skrifver: "En inre erfarenhet, sådan som skriftprofeterna eller Jesus hafva

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

gjort, är på förhand utesluten; ty för det första är den ingenstädes betygad och för det andra står den i motsägelse mot antikens ande.“ Såsom tredje motskäl tillägges sedan det faktum, att Jahvereligionen så förvånande hastigt vann burskap i Israel. Man frågar sig, om då icke äfven skriftprofeterna tillhöra antiken lika väl som Mose. Och man ville gärna erfara, i hvilket århundrade en inre erfarenhet, som väl de men icke Mose kunde ha, blef möjlig. Det årtalet, vare sig det ligger 1,000 eller 800 år före Kristi födelse, vore onekligen af stort religionshistoriskt intresse att få reda på. Det heter sid. 21 f., att “Moses kallelse är principiellt skild från profeternas kallelser; ty medan det hos dem är fråga om en psykologisk upplefvelse, som sker i drömmen eller visionen, föreligger i fråga om Mose en mytologisk tilldragelse, enär gudomen visar sig för honom i kroppslig gestalt (leibhaftig erscheint)“. Berättelsens ursprung skall “på intet sätt kunna förklaras ur inre erfarenheter“. För mig är det lika svårt att förklara den utan en bakomliggande personlig erfarenhet, som varit afgörande för Mose. En antropomorfisk skepnad nämnes ej, utan Jahve uppenbarade sig i den brinnande busken. Den af Gressmann sid. 22 anförda paralleien med hellenska hjältar, som med sina ögon ofta skådade gudomen, är här så missvisande som möjligt. Rimligare vore den ifråga om besöket i Mamre och andra ställen i Genesis. Tilldragelsen Ex. 3 kan tolkas som vision med lika stor eller liten rätt som t. ex. Jesajas kallelse Jes. 6 i templet som skakade och rykte — blott med den skillnaden, att Jesaja såg Jahve sitta på en tron. Vid hans kallelse har sålunda Jahve en mer påtaglig gestalt. Sålunda måste åtminstone Jesajas personliga erfarenhet af Jahves makt lika väl strykas enligt den använda metoden. Man försvårar godtyckligt problemet genom att utesluta en profetisk bakgrund till Moses förkunnelse af Jahve, på samma gång som man okritiskt använder en godtycklig måttstock på urkunderna. Besinnar man det patetiska förhållande, som Mose öfverallt intager till Jahve i de oförlikneliga skildringarna i Exodus, och ser man med Gressmann sid. 470 f., att till Jahvismens egenart hör, att den är “en allt igenom sedlig religion“, så blir sammanställningen sid. 440 f. med Magna Maters öfverflyttning till Rom från Pessinus år 204 före Kristus (jfr. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte Berlin 1912, sid. 481 ff.) föga upplysande, snarare missvisande. Den svarta fetisjens hämtning skedde på sibyllinska oraklets anvisning utan något spår af det patos hos en enskild man och den endast därur förklarliga sedliga nitälskan, som beledsagade Jahve's förbund med och herravälde öfver de israelitiska stammarna. Vi äro nu så pass långt komna i religionshistorien, att vi förmå urskilja icke blott den utvärtes likhet som ligger i en kults öfverflyttning eller utbredning, utan äfven något af de egenartade omständigheter som i ena eller andra fallet förläna tilldragelsen dess egentliga historiska och religiösa karaktär.

Att Jahvetron passerat genom en profetisk erfarenhet i Moses själ, innan den vann dels den beskaffenhet, som så skarpt afgränsar den från andra omgifvande kulter, dels sin makt öfver Israel, utesluter ingalunda, att Mose gått i skola hos sin svärfader Jethro (436) och att Jahve kanske förut var känd hos Midian (434). Jag förstår icke det alternativ, som ligger i satsen (sid. 435): “Om Jahve var en midianitisk gud, behöfde han icke först upptäckas af hebreern Mose.“

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Upptäckter i den meningen känner religionshistorien mig veterligt ej. Hur skapande Moses personlighet än var, torde vi kunna taga för gifvet, att han icke uppfunnit Jahvenamnet, om än dess förhistoria ännu är höljd i mörker. Den nordsyriske *Ja'u* är ej äldre, åttonde årh., än att Moses Jahve *kan* vara äldre, jfr Kittel a. a. I, 556 not 4 och 628 bilaga V. Gressmann anser, Mose 436 ff., att Mose begifvit sig från Kades till Jethro med afsikt att af Jahves präst invigas i Jahvereligionens hemligheter. Det intressantaste i Gressmanns arbete är sammanställningen och utvidgningen af de skäl, som kunna anföras för det midianitiska ursprunget. "Jethro förde Jahves ark från Sinai till Kades och lärde Mose, hur man skall offra till Jahve, hur man skipar rätt i hans namn, hur man genom omskärelsen erhåller det yttre tecknet på tillhörigheten till honom, och kanske ännu mycket annat därtill" (447). Så skall äfven oraklet medels Urim och Thummim vara hämtadt från samma håll. Det heter t. o. m. sid. 452: "Då en icke bevarad saga berättade, hur Mose erhöll Urim och Thummim, så hafva vi en fast utgångspunkt." Har Mose kanske erhållit kunskap om Jahve i Midian, så är det i hvarje fall otvifvelaktigt, att den profetiska erfarenhetens hemlighet ligger emellan den förmosaiska Jahveföreställningen och Gamla Testamentets Jahve.

Sid. 351. *C. F. Burney*, A Theory of the Development of Israelite Religion in early Times i The Journal of Theological Studies 1908 (april) sid. 323.

Sid. 352 nederst. Sinai-gudens samband med vulkaniska företeelser torde få anses vara otvifvelaktigt. Då Sinaihalfön saknar vulkaner, förlägger man i allmänhet nu för tiden Jahve's ursprungliga hemvist och Moses religionsstiftning längre österut i närheten af Midian. Bortom Akaba-viken på Arabiska halfön är det godt om vulkaner. Kittel framhåller sid. 504 ff., att gudsuppenbarelsens sammanhang med vulkaniska utbrott kan vara hämtad från annat håll än det berg, vid hvilket förbundet skedde, och att traditionen mycket väl kan ha rätt, när den förlägger Horeb till Sinaihalfön.

Sid. 353. *Kittel* a. a. I, 556 ff., III, 175. Jfr. S. A. Fries, Gamla och Nya Testamentets religion, Stockholm 1912 sid. 26 ff.

Sid. 354. *Montefiore's* Hibbert Lectures, sid. 46, se Burney, a. a. sid. 329.

Sid. 354 nederst, se Dillmans kommentar till 2 Moseb. 3, 14—15.

Sid. 355. *A. Lang*, The Making of religion 281.

Sid. 355. Den olika utprägling, som den primitiva taburädslan och motsatsen orent-rent erhållit å ena sidan i semitismen och Gamla Testamentet, å andra sidan i de ariska kulturerna i Indien och Iran, har jag undersökt i artikeln *Holiness* i Enc. of Rel. and Ethics VI 737 ff.

Sid. 356. Särskiljandet af demon från gudom gjordes egentligen först af Platon, se min "Naturlig religion och religionshistoria", Stockholm 1914, sid. 22.

W. Wundt är tydligen omedveten af att han i användningen af ordet demon på sådana gudaväsen, som ej blifvit så afrundade och förmänskligade i föreställningen som den homeriska eller

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

grekisk-klassiska religionens s. k. olympiska gudar, har en föregångare i Plutarchos, särdeles i dennes skrift om Isis och Osiris.

Sid. 358. *Sir A. C. Lyall*, Asiatic Studies 2 uppl., London 1899.

Sid. 358. *Dekadansteorien.* En hvar religionens historiker vet, att utvecklingen lika väl kan innebära förfall eller andlig utarmning som framsteg och konsolidering. Vantro och vidskepelse äga en fruktansvärd förmåga att inkräkta på renare religiösa föreställningar. Icke minst inom det s. k. primitiva området äro vi i tillfälle att konstatera förfall, som skett under den tid, vår kunskap omfattar, och starka skäl tala för, att åtskilliga af de företeelser, som vi nu iakttaga, innebära en nedgång från tidigare ståndpunkter. Vida radikalare ter sig naturligtvis förfallet med dithörande vederstyggligheter, om man räknar med de *möjligheter* till en annan och bättre utveckling, som förelegat men icke fullföljts. Här i texten har jag, såsom jag hoppas, uppvisat, att det dock är ett misstag, när animatismen-animismen såsom sådan betecknas såsom ett förfall. Fastmer innebär den ansats till framtidsdigra och omistliga insikter.

REGISTER

af Sven Linder.

Abdallah (*ʿAbdallāh*), Muhammeds fader, 284.
Abū Tālib, fader till Ali, Fatimas make. 284.
Advaita Vedanta, enhetslära, 338.
Afrāsyāb, turansk furste, 268.
Agni, indisk eldgud, 255, 256.
Ahūra Mazda, iransk gudomlighet, 224, 270, 356.
Aipi-volu, iransk furste, Kavi'ta's son, 278.
Aitareya-āranyaka, 257.
Akbar, indisk kejsare, 328.
Akemeniderna, iransk furstesätt, 282, 356.
Algonkinerna, nordamerikansk indianstam, 53, 110, 129.
Ali (*ʿAlī*), Muhammeds kusin, 283 f.
Allouez, katolsk missionär i Nordamerika, 57, 130.
Altjira, Arandastammens höga väsen, 116 f., 140, 146 f., 150.
Ambrosius, kyrkofader, 105.
Amesja Spenta, 269.
Ammon, semitisk grannstam till judarna, 361.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Amon, egyptisk gudomlighet, 17.
Andedräkten: wau-wu, 10, prāna 257.
Animatism, 11.
Animism, 10 ff., 100 f., 358 f., 365 f.
Anjir, australisk frambringare, 115, 155.
Anugītā, indisk skrift, 257.
Apam Napat (Apām Napāt), fornpersisk vattengud, 269.
Aranda, australisk stam, sid. 39 f., 112, 116, 140, 203.
Arbrousset, missionär bland kaffrerna, 174, 378.
Ardesjir, sasanidisk furste, 280.
Ardvi, iransk flodgudinna, 268 f., 271.
Aristoteles, 26, 377.
Arkuanana, australisk tjurungahåla, 41 f.
Arunkulta, Aranda-stammens namn på den onda makten, 39, 203.
Asja Vahisjta, "Bästa fromheten", 271.
Atahocan, algonkinernas föråldrade gudom, 128.
Atharvaveda, 256, 259, 260.
Atman, 263.
Atnatu, gudomlighet hos Kaitisjstammen, 111, 113 f., 146 f.
Augustinus, kyrkofader, 105.
Aurengzeb, indisk käjsare, 328, 329, 385.
Avatārer, "nedstiganden", 337.
Avesta, gamla persiska religionens urkund, 265, 277, 330 f., 333, 356.
Azhi Dahāka, drake i den iranska sagan, 277.

Ba, egyptiskt ord för "själen", 8, 18.
Baal, semitisk gudomlighet, 355.
Ban, "återskänk", kinesiskt uttryck, 253.
Bantu, afrikansk negerstam, 20, 135 f.
Ba-Suto, folk i Afrika, 87, 136.
Batara, ursprungsväsen på Borneo, 138 f., 155 f.
Benē 'elōhīm, mytiskt gammalhebreiskt uttryck, 343.
Benin, negerstam, 75, 133, 373.
Bergson, Henri, fransk filosof, 27.
Bessus, italienskt helgon, 371.
Besvärjelse, 205.
Betsileo, stam på Madagaskar, 23.
Bhagavad-gītā, 258, 327.
Bhagavata Purāna, 172, 378.
Biot, E., 217, 381.
Bokane, pygméhöfding, 4.
Boström, svensk filosof, 2, 27.
Bouvet, Joachim, katolsk missionär i Kina, 295.
Bragr, fornisländskt och fornnorskt ord, 259.
Brahma, 89 f., 264.
Brahman, 90, 106, 108, 180, 254 ff., 258, 264, 359, 367.
Brahmana, (Brāhmana), en del af Indiens kanoniska litteratur, 261.
Brahman-ātman, 263.
Brahmanen, 262.
Brahmanism, 106.
Brahma-tjārin, brahmanlärling, 257.
Brāhmo Samāj, 340.
Bricht, forniriskt ord för trolldom, 259.
Breasted, J. H., egyptolog, 17, 162.
Brihad-āranyaka-upanisjad, (Brihad-āranyaka-upanisjad), 263.
Brough-Smyth, australisk missionär, 170, 378.
Buddha, 197.
Buddhism, 25, 105, 197.
Buden och frambringaren, 110 f., 140 f., 142.
Bundehesj, en pehlviskrift, 278.
Bundjil, frambringare hos Victoriastammarna, 148 f., 150, 167, 376.
Burney, C. T., 351, 389.
Bājāmi, sydostaustralisk urfader och frambringare, 110 f., 146 f., 149, 151, 152, 153, 155, 158, 167, 222, 365.

Carmen, lat., trollsång, hymn, 255.
Carpenter, E., 20, 370.
Casalis, E., missionär hos Ba-Suto, 87, 136, 374.
Cautantowit, Narraganset-indianernas ursprungsväsen, 128 f.
Ceres, antik skördegudinna, 61.
Chandogya-upanisjad, 89.
Charis, "nåd", helighetskraft, 104.
Chavannes, Ed., kinaforskare, 215, 223.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Chepy, algonkinernas ord för "själ", 19.
Chrysostomos, Johannes, 104.
Cin-teotl, fornmexikansk majsgudinna, 61, 373.
Claus, H., 137.
Codrington, R. H., 31 f., 98, 367.
Conrady, sinolog, 223, 228.
Coraindianerna, stam i västra Mexico, 12.
Couplet, Philippe, missionär i Kina, 294.
Courant, M., sinolog, 209.
Couvreur, S., missionär i Kina, sinolog, 209, 214, 216, 381.
Cuok, gudomlighet hos schillukfolket, 84 f.

Dahāka, drake i den iranska sagan, 275, 277.
Dakota, stam i Nordamerika, 49.
Daramulun, sydostaustralisk frambringare och invigare, 115, 146, 149 f., 374.
Darasjakoh, indisk käjsare, 328 f., 385.
Deborasången, 354.
Dekalogen, 141, 353.
Delehaye, H., belgisk hagiograf och kyrkohistoriker, 69, 373.
Delitzsch, Friedrich, 349.
Dennett, R. E., engelsk etnograf, 3, 76, 133, 157, 375.
Der el-Behri, ort i Egypten, 16, 370.
Deus otiosus, 116, 142, 355.
Dieri, folkstam i Centralaustralien, 145.
Dinkart, pehlviskrift, 276.
Djagga, negerstam i Afrika 11, 136.
Djengis Khan, 287.
Djursjäl, 24.
Dop, 196.
Dorsey, J. Owen, 48 f., 372.
Drömmar, 19 f.
Du Perron, Anquetil, 326, 328 f., 384.
Durkheim, Emil, fransk sociolog och religionshistoriker, 1, 21, 27, 54, 66, 202, 370.
Dyaus, vedisk gudomlighet, 168.
Dzo, ord för "makten" hos Ewefolket, 91, 96, 374.

Döden, enligt primitiv uppfattning, 58, 87, 135.
Döden och frambringaren, 85 f., 88, 135 f., 174 f.

Eddan, 259.
Ehrenreich, P., 9, 369.
Eki, ordet för Tabu hos Fanfolket i Afrika, 59.
El, gammaltestamentligt gudsnamn, 355, 358.
El Eljon, gammaltestamentlig gudsbeteckning, 347, 361, 387.
Elohim, gammaltestamentligt gudsnamn, 341 f., 355, 362.
Elohisten, källskrift i G. T., 341 f., 346 f.
El Olam, gammaltestamentlig gudsbeteckning, 347, 361, 386 f.
El Sjaddai, gammaltestamentlig gudsbeteckning, 34 f., 347, 387.
Emanation, utflöde som kosmisk princip, 171 f.
Engwura, australisk mysteriecermoni, 40.
Erik den röde, 205.
Erman, A., egyptolog, 15, 162.
Ermoni, V., italiensk egyptolog, 163.
Ewefolket, 91.
Exour-Vedam, 327 f., 384 f.

Fady, ordet för tabu på Madagaskar, 53.
Farao, det gamla Egyptens härskare, 15 f.
Farhank, enligt iranska sagan Kaï Apvehs moder, 278.
Fatima (Fāṭima), Muhammeds dotter, 283.
Firdūsi, persisk skald, 275, 278.
Fison, L., missionär på Fidjiöarna, 4.
Floamannasaga, 64, 373.
Folke, Erik, svensk kinamissionär, 209, 226, 382.
Formula, förmula, lat. "form", 259.
Forma, förma, lat. "form", 259.
Foucart, G., 54, 163, 372.
Foxindianerna, 19.
Frambringare, 109 f., 155, 359, 365.
Frambringaren och huden, 110 f., 140 f., 142, 169 f.
Frambringaren och döden, 85 f., 88, 135 f., 174 f.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Frambringaren och himlahvalfvets företeelser, 146, 154.
Frambringaren och himmelen, 156 f. 160 f., 162 f., 222 f., 234. f.
Frambringaren och kulten, 142 f., 145, 158, 179, 201.
Frambringare och kulturheros, 110, 130.
Frambringaren och kvinnorna, 114 f., 167.
Frambringaren och riterna, 110 f., 123 f., 185, 201, 251.
Frambringaren och sol- eller mångudomligheter, 151 f., 162.
Frambringare och totemdjur, 121 f. 125, 131, 170.
Franrasyan, turansk furste, 268, 273, 276 f., 281.
Fravasji, iransk följande, 11, 267 270.
Frazer, J. G., engelsk primitivolog, 103.
Fredrik den store och Kina, 314 f.
Fretûn, iransk sagohjälte, 275, 278.
Fries, S. A., 389.
Frobenius, L., 133, 144, 158 f., 375.
Fu sjang, kinesisk kommentator, 217, 218.
Fylgja, 62.
Förfader, 209.

Gabelentz, Georg von der, kinaforskare, 36, 221, 371.
Ganindo, en tindalo hos melanesierna, 33.
Gan-kwo, en af "de sex dyrkansvärde", 217.
Gargi, gestalt i upanisjaderna, 263.
Geldner, K. F., 259.
Gennep, A. van, 70, 373.
Giles, Herbert A., 208, 212, 381.
"Goda välfärden", iransk huldgudinna, 272.
Goethe och Kina, 310.
Goldziher, I., arabist, 284, 383.
Gommera, australisk "trollkarl", 39.
Gregorius af Nasianz, 104.
Gregorius den store, 105.
Gressmann, Hugo, 385 f.
Groot, J. J. M. de, holländsk religionshistoriker, 208.
Grube, W., kinaforskare, 212, 220 f.
Grönbech, Vilhelm, dansk religionshistoriker, 62, 64.
Gunkel, H., 349.
Gutman, Bruno, tysk missionär hos Djagganegrerna, 160.

Haas, H., 217.
Haddon, A. C., etnograf, 61, 373.
Haêtumant, iransk flod, 277.
Ham, fornnordiskt ord för "gestalten", 30.
Hamingja, 30, 62, 373.
Hammar, svensk missionär i Afrika, 74.
Hao, stor, kinesiskt epitet, 236, 238, 242, 382.
Haoma, Avestas heliga dryck, 280.
Haosravah, Kai Kaus' sonson, iransk sagohjälte, 277, 278.
Harlez, Charles de, religionshistoriker, 220, 381.
Hasina, ordet för "makt" på Madagaskar, 58 f. 67, 373.
Hastings, Warren, engelsk statsman i Indien, 326 f.
Haug, M., 258, 383.
Hawa, det arabiska ordet för "vind", 354.
Hegel, G. W. T., tysk filosof, 351.
Heilagr, fornnordiskt ord för "maktfylld", 63.
Heill, fornnordiskt ord för "makten", 63.
Helgon, 69, 103 f., 195 f., 198.
Helig, 57, 63, 104, 195 f., 198 f., 379.
Helighet, 187 f., 193, 198 f., 379, 389.
Helighet och religion, 198 f.
Henry, V., 259.
Hewitt, J. N. B., nordamerikansk etnograf, 41, 48, 367, 372.
Hiawatha, dikt af Longfellow, 91.
Hika, "andedräkten" hos "Rongaklanerna, 72.
Hillebrandt, A., 259, 260, 383.
Himmelsgud, 157 f., 376 f.
Hirth, F., 286, 383.
Hoang, "stor", kinesiskt epitet, 234, 242, 247, 382.
Hoang Ti, beteckning för kajsaren af Kina, 211.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Hoang T'ien Sjang Ti, kinesiskt gudsnamn, 233, 242, 243.
Hofmayr, A., katolsk pater, 84, 374.
Hollis, A. C., 109, 375.
Holm, Thomas Campanius, 55, 129, 143.
Homeros, 78.
Horus, son af Osiris, egyptisk guddomlighet, 18, 161 f.
Hotr-präst, 258.
Hou Tsi, käjsare af Kina, 209 f., 246 f., 380.
Hou, "härskare", kinesiskt epitet, 247.
Hou T'u, "härskarinnan Jorden", 216.
Howitt, A. W., forskare i Australien, 20, 112, 167, 363.
Hsia, kinesisk käjsarätt, 229, 250.
Hsiao, kinesens "sonliga vördnad", 141.
Hsiao Ya, kinesisk sångsamling, 235.
Huronerna, nordamerikansk indianstam, 57, 130, 156.
Husein (Huscin), Sjïas martyrgestalt, 284.
H'u T'u, kinesiskt epitet för jorden, 237.
Hu'we, Kabusch-stammens höga väsen, 137.
Hvarenah och andarna, 265.
Hvarenah och den persiska islam, 283 f.
Hvarenah och gudarna, 267 f.
Hvarenah och kungadömet, 274 f.
Hvarenah och människorna, 272 f.
Hvarenah och prästadömet, 282 f.

Iliaden, 78, 373.
Imām, muselmännens religiöse ledare, 283.
Intorcetta, Prosper, missionär i Kina, 293.
Invigare, 114, 115.
Inglis, J. W., kinamissionär, 210.
Invigning, 141, 152, 182.
Irokeserna, indianstam i Nordamerika, 53, 203.
Iruwa, frambringare hos Djagganeggrerna, 159 f.
Ishibashi, J., 93, 374.
Isitunzi, "skugga", "viktighet", 10, 369.
Islam, 283 f.

Jahve, det fyrbokstafviga gammaltestamentliga gudsnamnet, 224, 341 f., 353 ff., 357, 359, 387 f.
Jahvisten, källskrift i G. T., 172, 341 f.
Jeraeil-ceremonierna, hos Kurnaistammen, 167.
Jevons, F. B., 81, 373.
Jinism, 105.
Joia, australiskt ord för trollkraft, trollmedel, 39.
Jones, W., 326.
Jungfrun af Orléans, 69.
Junod, Henri, A., fransk-schweizisk missionär bland bantufolken, 20, 79, 85 f., 136.
Juppiter, romersk gudomlighet, 165.

Ka, själ, skyddsande hos egypterna, 11, 14 ff., 17 f.
Kaba, den svarta stenen i Mecka, 342.
Kabusch, afrikansk stam, 137.
Kai Apivēh, iransk sagohjälte.
Kaitisj, stam i Australien, 111, 113.
Kala, (kala), tiden, 257.
Kami, japanernas ord för "andar", 92 f.
Kamilaroi, australisk stam, 174.
Kang-hsi, käjsare af Kina, 297 f., 384.
K'ang sjing, kinesisk kommentator, 216.
Kant, I., 27, 198 f., 361.
Kao-yao, käjsar Sjun's minister, 230.
Kategoriska imperativet, 188, 197.
Kavāta, iransk furste, 278.
Kavi, iransk furstcätt, 277.
Kavihärligheten, 272, 274, 279.
Kempe, svensk missionär i Zululandet, 10, 137.
Keresāspa, iransk sagohjälte, 275.
Khusrav, persisk härskare, sasanid, 277.
Ki, en af konung Wu's förfäder, 239, 244.
Kiang-yuan, Tjou-ättens stammoder, 246, 383.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Kianzambi, (poss-gen.), Nzambi's, 73.
Kiao-offren, 210, 216, 380, 382.
Kiao-sjē, kinesisk offerterm, 216.
Kickerom, delawarernas höga väsen, 129.
Kien-long, käjsare af Kina, 313 f.
Kiethan, Virginia-indianernas ursprungsväsen, 128.
Kingsley, Mary, 3, 13, 23, 100, 108.
Kini, "skuggan" i Kongo, 73.
Kircher, Athanasius, 291 f.
Kittel, R., 350, 354, 387.
K'iung, "hvalfvet", kinesisk beteckning för himmelen, 238, 382.
Klamroth, missionär hos Saramo, 85, 137.
Kollektiv och individuell religion, 202 f.
Kong-fu-tse, 193, 205, 212, 216, 227, 252, 288, 294, 307, 309, 312, 313.
Kr: ind. "göra", öfva "makt", 255.
Kra, "lifskraften" i Tshispråket, 72.
Kruijt, A. C., holländsk missionär, 61.
Kuei, den gröna jadeplattan, 217, 219.
Kuja, se Nkuju.
Kulöskap, urtidsheros hos algonkinerna, 110, 375.
Kuntanka, tjurungans namn hos Loritjastammen, 46, 372.
Kurnai, australisk folkstam, 20, 115, 148, 150, 167, 364.
Kwan, kinesisk käjsare, 232.

Lafiteau, J. F., missionär i Kanada, 130, 370.
Laman, K. E., svensk missionär i Kongo, 73, 134.
Lang, Andrew, religionshistoriker, 13, 144, 145, 364, 370.
Lange, H. O., 163.
Langloh Parker, K., 155.
Lao-tse, 224.
Laufer, B., kinaforskare, 217, 228.
Legge, J., missionär och sinolog, 126, 212, 221, 228, 381.
Lehmann, E., 385.
Lei, kinesiskt offer, 217, 228.
Leibniz och Kina, 297 f., 384.
Leonhardi, Moritz von, 146, 376.
Le Jeune, missionär i Nordamerika, 97, 374.
Le Roy, A., biskop, 136.
Li, kinesiska ordet för människans gudsumgänge, 231.
Li Ki, boken om riterna, 209 f., 211, 251, 253.
Longfellow, 91.
Loritja, australisk stam, 43, 116 f., 140.
Lotze, tysk filosof och psykolog, 27.
Lugard, 5, 369.
Luksor, ort i Egypten, 16.
Lun Yü, Kong-fu-tse's samtal, 212.
Luther, 361.
Lyall, Alfred, 358.

Magi och religion, 181, 182, 184, 188 f., 200 f., 202 f., 206.
Magi och rit, 183, 188, 206.
Magi och teknik, 81.
"*Mahavakya*": "det stora ordet", 336.
Mahdi, islamsk messias, 284.
Maitrayana-brahmana-upanisjad, (Maitrâyana-brâhmana-upanisjad), 257.
"*Makten*", 8, 29, 30 ff.
"*Maktbit*", 30.
"*Maktstulen*", 30.
Malajerna, 23, 371.
Mana, 29, 30 ff., 359, 367, 371.
Manabozho, algonkinernas namn på Store haren, 131 f.
Manawa Dharma Sastra, (Manava Dharma Sastra), 262.
Manitu, Manittw, de nordamerikanska algonkinernas ord för "ande", det "maktfyllda", 50, 54 f., 89, 92, 95, 103, 129, 372.
Mantra, magiskt eller religiöst verksam sång, 258.
Manu, mytisk lagstiftare i Indien, 262, 326.
Maori, stam på nya Seland, 36 f.
Maou, kinesisk lärd, 248.
Marett, R. R., antropolog i Oxford, 4, 23, 31, 58, 374.
Marillier, Léon, fransk religionshistoriker, 31, 206.
Masai-folket, 109.
Maspéro, G., fransk egyptolog, 14 f., 163.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Mawu, eweernas ursprungsväsen, 133 f., 156.
Mc Dougall, William, engelsk psykolog och antropolog, 23, 26.
Mc Gee, W J., missionär i Nordamerika, 48 f., 96, 372.
Meinhof, C., missionär och religionshistoriker, 171, 378.
Meinicke, missionär, 37 f.
Melanesierna, 31 f.
Menos, homerisk princip för verksamhet, 78.
Mihir Yasjt, 269.
Mikado, japansk benämnig på kåjsaren, 193.
Milligan, R. H., 136.
Ming, kinesiska ordet för gudomens umgänge med människan, 231 f., 236, 248.
Mithra och makten, 269.
Moa och noa, 37.
Moab, semitisk grannstam till judarna, 361.
Moela, "andningen" i Kongo, 73.
Molok, semitisk gudomlighet, 355.
Moore, C. F., 6.
Mose, 172, 341, 351, 353, 366, 385, 387 f.
Moya: "anden" hos Thonga-stammen, 72.
Muhammed, islams profet, 284.
Muhammed el-Käsim, islams siste imam och mahdi, 284.
Mulkari, frambringare i Central Queensland, 223.
Müller, Fr., 156.
Mulungu, ordet för "makten" hos Saramo-folket, 85, 89, 136, 179, 201.
Mungan-ngana, frambringare hos Kurnai, 115, 148, 150.
Mura, Mura-mura, urtidsvarelser hos australiska stammar, 111, 145.
Muruwwa, 65, 193.

Nanaboush, delawerernas frambringare, 129.
Narraganset, indianstam i Nordamerika, 20, 128, 375.
Nassau, R. H., missionär i Västafrika, 4.
Naturgudomlighet och profetism, 356 f.
"Naturlig" död enligt de primitive, 58, 87, 135.
Naville, E., 163.
Nefesj, hebr. ordet för "själ", 8, 77.
Ngai, Eng-ai, urfader hos Masaifolket, 109, 375.
Nkisi, trollpung, 74, 80.
Nkuju, Nkuyu, den aflidnes ande i Kongo, 73, 373.
Nkulunkulu, zuluernas frambringare, 137.
Nlongo, hemlighetsfullt, magiskt medel i Västafrika, 73 f.
Nobilibus, Roberto de, jesuitmissionär i Indien, 327.
Noël, Fr., missionär i Kina, 295.
Noganawa, Foxindianernas ord för "själen", 19.
Nzalla, den jordiska lifsprincipen i Kongo, 73.
Nzambi, urfader, frambringare, 4, 4, 49, 51, 73, 88 f., 135, 143, 157, 163, 181, 184, kvinnlig 164.
Nuralie, Mukwara-Kilpara-stammarnes frambringare, 150, 170.
Nur Muhammad, "Muhammeds ljus", 284.
Nurrundere, det högsta väsendet hos Narrinyeri, 150.
Nuru, halft andlig princip hos Thonga, 72.

Obatala, himmelsgud hos Yoruba, 158.
Odin, fornnordisk gud, 354.
Offer af lif vid bygge, 35.
Oki, "ande" hos huronerna, 57, 156, 372.
Olav Tryggvason, 63, 373.
Oldenberg, Hermann, 164, 259, 383.
Olorun, urfader hos Yoruba i Västafrika, 133, 144, 157, 158, 179, 223.
Omaha, indianstam i Nordamerika, 48 f.
Ond makt, 39, 53, 203 f., 279.
Orenda, ord för "makten" hos irokeserna, 31, 41, 52, 89, 92, 203, 254.
Osiris, egyptisk gudomlighet, 15, 17.
Osthoff, H., filolog, 259, 383.
Otgon, irokesernas namn på den onda makten, 53, 203.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Oupnek'hat, Du Perrons öfversättning af Avesta, 331.
Oussakita, ordet för det ovanliga hos Ottawastammen, 92, 374.

Palăs'a, trä som användes vid den indiska offerelden, 257.
P'an Ku, ursprungsväsen, 225, 382.
Parallelteorin, 27.
Parrenin, missionär i Peking, 305.
Pascal, 291, 361.
Paulus, 78.
Perham, J., f. d. missionär på Borneo, archdeacon, 138, 155.
Petara, ursprungsväsen på Borneo, 138 f., 155,
Pettazzoni, Raffaele, 114, 375.
Pharnautis, iransk flod, 277.
Pintara, den enskildes förhållande till mura-mura hos Dieri, 146.
Pirman, malajisk gudomlighet, 138, 376.
Platon, 26 f. 78, 356, 367.
Plinius, 277.
Plotinos, antik mystiker, 173.
Pluralis, i de primitiva språken i betydelsen af utsträckning, 345.
Plutarchos, 356, 390.
Prajāpati, indisk skapargud, 89, 257.
Prana (prāna), den personifierade andedräkten, 257.
Preanimism, 27.
Prémare, missionär i Kina, 303.
Preuss, K. Th., tysk etnograf och religionshistoriker, 12, 158, 370.
Procksch, Otto, 346, 349, 386.
Profetism, 357.
Profetism och naturgudomlighet, 356 f.
Prästkodex, källskrift i G. T., 172, 173, 341, 347.
Präst och trollkarl, 184, 203 f.
Psyche, grekernas ord för "själen". 8, 78.
Purusja, hymn i Rigveda, 88.
Putia-putia, totemurfader hos Aranda, 44, 372.
Pwan-kang, kinesisk käjsare, 231.

Qdsj, semitisk rot för begreppet helig, 96, 108.

Ra, egyptisk solgud, 154.
Ragueneau, Paul, 130.
Raum, J., tysk missionär i Afrika, 159, 370.
Religion och magi, 181, 182, 184, 188 f., 200 f., 202 f., 206.
Religion och teknik 190, 201, 206.
Relik, 34, 106.
Relikväsen, 57, 68, 104.
Rella intarinja, de hopvuxna människorna hos Aranda, 171.
Rella manerinja, ofullkomliga människor hos Aranda, 171.
Renan, E., 357.
Reuterskiöld, Edgar, svensk religionshistoriker, 62.
Ricci, Matteo, jesuitmissionär, 287 f.
Rigveda, 83, 164, 260.
Riten och magin, 183, 188, 202, 206.
Riterna och frambringaren, 111 f., 123 f., 140 f.
Riterna och totemdjurens uppkomst, 112.
Rodrigues, Nina, 133, 375.
Roth, W. E., 82, 373.
Rousseau, J. J., fransk filosof, om Kina, 319.
Rudra, indisk gudomlighet, 257.
Rusdrycken, 107.
Ruwa, frambringare-gud i Ostafrika, 109, 159, 375.
Rydberg, Viktor, 27.

Sabbat, 353.
Saistan, persiskt landskap, 268.
Saka, "het, maktfylld", 34.
Sallustius, filosof, Julianus Apostatens vän. 173.
Sämasångare, 258.
Sankara, indisk teolog, 338.
Saosjyant, mazdatrons slutlige frälsare, 279, 283.
Saramofolket, 85, 137.
Sasaniderna, iransk härskarätt, 279, 282.
Satapatha brāhmana, 106, 257.
Sayana (Sāyana), indisk teolog, 258.
Schilluk-folket, 85.
Schleiermacher, Fr., 361.
Schmidt, W., katolsk etnograf, 4, 147 f., 153, 167, 176.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Schopenhauer, A., 356 f.
Schroeder, Leopold von, 264, 378.
Segerstedt, T., 378.
Seler, E., 61, 371.
Seligmann, C. G. och *Seligmann, Br. Z.*, resenärer på Ceylon, 68.
Septuaginta, den grekiska öfversättningen af G. T., 344, 347.
Sesostris III, gammaiegyptisk härskare, 17.
Shikwembu, förgudad död hos Thonga, 72.
Shitjhuti, "skuggan" hos Thonga, 72 f.
Sinai, 350, 354 f., 362, 389.
Siou, indianstam i Nordamerika, 49 f.
Sirōza, iransk urkund, 280.
Siva (Śiva), indisk gudomlighet, 264.
Sjahrastōni, lärd muhammedan, 283 f.
Sjang, kinesisk käjsare, 248.
Sjang, kinesisk käjsarätt, 229, 237, 248.
Sjang Ti — Frambringare — Himmel, 223.
Sjang Ti, förfader, 209 f.
Sjang Ti, frambringare, urfader, 214, 222, 224 ff., 359, 366.
Sjang Ti, kinesiskt "gudsnamn", 180, 208 f., 211 f., 213, 225, 227, 299, 359, 387.
Sjang Ti och Himmeln, 212.
Sjang Ti och T'ien, 214 f., 216, 217 f., 219 ff., 223, 231.
Sjē-offren, 210, 216.
Sji (sze), kinesiskt ord för "tjänst" i allmänhet, 243.
sji, Odena, 234.
Sji King, Odenas bok, 110, 233.
Sjia (Śīʿa), den persiska islam, 283, 284.
Sjin, japanernas andar, 92 f., 156, 210, 242, 374.
Sju King, 209, 217, 226, 228, 233.
Sjun, kinesisk käjsare, 211, 228 f.
Själen, 10 ff. 23 f.
Själen och drömmen, 19 f.
Själen och mana, "makten", 32 f.
Skapelse, tillverkning som kosmisk princip, 171 f.
Skuggan, 10, 19, 72 f.
Smet, de, missionär hos algonkinerna, 129.
Sodza, afrikansk gudomlighet, 133.
Sogblé, afrikansk gudomlighet 133 f.
Spencer B. och *Gillen*, forskare i Australien, 39, 111, 141, 171, 182.
Spend nask, del af Avesta, 275.
Spieth, J., afrikansk missionär, 133.
Spitama-ättling, ett af Zarathusjtras epitet, 272 f.
Sraosja, "Lydnaden", 271.
Stadling, J., 68.
Stave, E., 386 f.
Steindorff, G., egyptolog, 16 f., 370.
Store Anden, 48, 129.
"Store haren", 131.
Stor-Mawa, rel. begrepp hos eweerna, 134.
Strehlow, Carl, missionär i Australien, 39, 111, 116, 140, 146, 364.
Sudra (Śūdra,) indisk kast, 262.
Sung, kinesisk sångsamling, 237.
Sunna, den ortodoxa islam, 283, 284.
Surya (Śurya), indisk solgud, 154.
Swedenborg, E., 335.

Tabu, 37, 60, 188, 193, 197.
Tabu och kulturen 193, 197.
T'ai, berg i Kina, 228.
T'ai, en af konung Wu's förfäder, 239.
T'ai Kiang, käjsar Tjou's gemål, 244.
Taksj, verb med brahman som objekt, 259.
Talkara, stentjurunga, 43.
Tamai Tingei, högste guden hos Bahan-stammarna, 138.
T'ang, kinesisk käjsare, 229, 248.
Tang-tang, "väldig", epitet till Sjang Ti, 242.
Tao, "väg", urprincip hos kinesiska kare, 224, 250.
Tapas, "hetta" indiskt uttryck för späkning, 98, 257.
Tat tvam asi, "detta är du", indisk formel, 336.
Teki, trägubbe till nkisi, 75.
Tell el-Amarna-brefven, 344.
Tendi, batakernas ord för "lifskraften", 77.
Tēōfani, 348, 350, 357, 387.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Terafim, gammaltestamentliga husgudar, 349.
Teras, grekernas ord för det sällsamma, 96.
Thomas Aquinas, medeltida teolog 26.
Thonga, stam i Afrika, 20, 72, 79, 85 f., 137.
Thraetaona (Thraêtaona), iransk sagohjälte, 275, 278.
Thwaites, R. G., 129.
Thymos, homerisk princip för verksamhet, 78.
Ti, det fysiska uttrycket för jorden, 237, 250.
Ti, kinesiskt "gudsnamn", 208 f., 211, 227, 244.
T'ien, 180, 212, 213 f., 233, 240 f., 253, 299, 359, 380 f.
T'ien Tchu (Tju), katolska missionens kinesiska ord för Gud, 301 f., 304.
T'ien Tse, ett den kinesiske kejsarens epitet, 209, 380.
Ti och T'ien, 215.
Tilo, "himlen" hos Thonga, 85 f.
Timaios, dialog af Platon, 169, 172.
Tindalo, polynesiernas namn för den "maktfyllde" döde, 33, 103.
Tira'wa, nordamerikansk frambringare, 132, 375.
Titius, Arthur, 378.
Ti wei, "Guds tron", 250.
Tjitradât Nask, del af iranska kanon, 279.
Tjong Yong, "läran om midten", 210, 216, 380.
Tjou, kinesisk kejsare, 244.
Tjou, kinesisk kejsarätt, 210, 216, 228, 229, 232, 237, 243, 247, 248, 252.
Tjou Li, boken om Tjou-dynastiens riter, 217, 219, 381.
Tju, kinesisk kommentator, 243.
Tju-hi, kinesisk kommentator, 216.
Tjurunga, australiska mysteriedskap, 39 ff., 67, 103, 146, 372.
Totem, totemism, 18, 102.
Totemdjuret och ceremonierna, 120 f.
Treenighet, 337.
Trigault, Nic., 288 f.
Trimurti, hinduisk trefald, 337, 385.
Trolldom, 200 f.
Trollkarl, 204 f., 206.
Trollkarl och präst, 184, 203 f.
Trumbull, nordamerikansk missionär, 19.
Ts'ang t'ien, "blå himlen", 237, 238.
Tsu-goab, gudsnamn hos hottentotterna, 171.
Tsung, "de dyrkansvärde", 217 ff., 228.
T'u, jordgudinnans kinesiska namn, 223, 237, 250.
Tukura, högt väsen hos Loritjastammen, 140, 147, 150.
Tumana, sagogestalt hos Kaitisj, 114 f.
Tvillingar, 86, 374.
Tylor, Edward, B., antropolog och etnograf, 10 f. 19 f., 23 f., 371

Upanisjaderna, 338.
Uppenbarelsereligion, 337.
Urmonoteism, 145 f. 253, 359, 365, 366, 378.
Usjasta, gestalt i upanisjaderna, 263.
Usjidarena, berg i Kaviättens hemland, 273, 277.
Usjtavaiti, hymn i Avesta, 356.
Uwalowu, gudomlighet hos Akposofolket, 156, 375.

Vaisyas, indisk kast, 262.
Varen, Bernhard, läkare och geograf, 288.
Varenjina (Vârenjina), mytisk fågel i Mazdatron. 271.
Varuna (Varuna), indisk gudomlighet, 164, 255, 378.
Vatnsdœlasaga, 62, 373.
Veda, 259, 260.
Vedder, H., missionär, 137.
Verethragna, 267 f.
Vidura, indisk litteraturgestalt, 172.
Vierkandt, A., 82, 373.
Visjnu, indisk gudomlighet, 257, 264.
Visjtâspa, iransk höfding, Zarathusjtras beskyddare, 277, 281.
Vispered (Vispered), bok i Avesta, 127.
Voltaire om Kina, 311 f.

Wakanda, urfader och namn på "makten" hos Omaha i Nordamerika, 49 f. 89, 92.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Warneck, J., 138.
Wau-wu, australiskt uttryck, 10, 369.
Wedda, stam på Ceylon, 5, 68, 127 f.
Wellhausen, J., 354.
Wen, käjsare af Kina, 221, 239, 242, 244, 383.
West, E. W., 275.
Westermarck, E., 142.
Wiedemann, A., 163 f.
Wilkins, Charles, 327.
Williams, Roger, missionär i Amerika, 20, 54, 94.
Winckler, H., 344.
Wolf, Christian, tyska upplysningens representative tänkare, om Kina, 306 f.
Wonckau, urtidsväsen hos Karesauöborna, 139, 376.
Wotan (Odin), forngermansk gud, 354.
Wu, kinesisk konung, 210, 216, 239, 244, 252.
Wumunn, "andningen, lifvet" i Kongo, 73.
Wundt, Wilhelm, tysk filosof, 10, 169, 356, 389.
Wu-ting, kinesisk käjsare, 230.
Wu Wang, gestalt i Sju King, 226.

Xavier, Franz, jesuitmissionär, 20.
Xenophanes, grekisk tänkare, 102.
Xi, kinesisk käjsare af fjärde ätten, 222.

Yajnavalkya (Yājnavalkya), forn-indisk lärare, 263.
Yaka, weddaernas namn på den "maktfyllde" döde, 68, 80, 103.

基督宗教文獻保存

This content downloaded from 83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Yao, kinesisk kejsare, 211, 217.
Yao, stam öster om Nyassasjön, 85.
Yasjt, hymner i Avesta, 266 ff.
Yasna, bok i Avesta, 267 ff.
Yazata, mazdatrons andliga gudar, 270.
Yen (ren), kinesiska ordet för människa, 214, 381.
Y'hw, "glansen" hos egypterna, 19, 370
Yih, kinesisk kejsare, 232.
Yi King, "förvandlingarnas bok". 226, 249, 250.
Yima, urtidspatriark i den iranska sagan, 273 f., 276, 281
Yin, kinesisk kejsarätt, 232 f.
Yin, kinesisk riksföreståndare, 236.
Yoruba, folkstam i Västafrika, 144, 158.
Yu, kinesisk vis, 229, 232.
Yuan-sji-kai, Kinas president, 382.
Yuenbeh Tsai, f. d. kinesisk undervisningsminister, 213, 227.

Zainigav, gestalt i den iranska sagan, 277.
Zalmoxis, geternas gudom, 140.
Zarathusjtra, 172, 266, 272, 342, 356.
Zeus, 165, 168.
Zuluerna, 10.

Åskan och frambringaren, 146 f.

"*Äta*" i bemärkelsen skada, genom trolldom, 87, 135, 374.

"*Öfvernaturlig*" enligt primitiv uppfattning, 88.

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

只供館內使用
LIBRARY USE ONLY

華人基督宗教文獻保存計劃

This content downloaded from
83.253.41.92 on Wed, 11 Mar 2026 18:56:45 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms